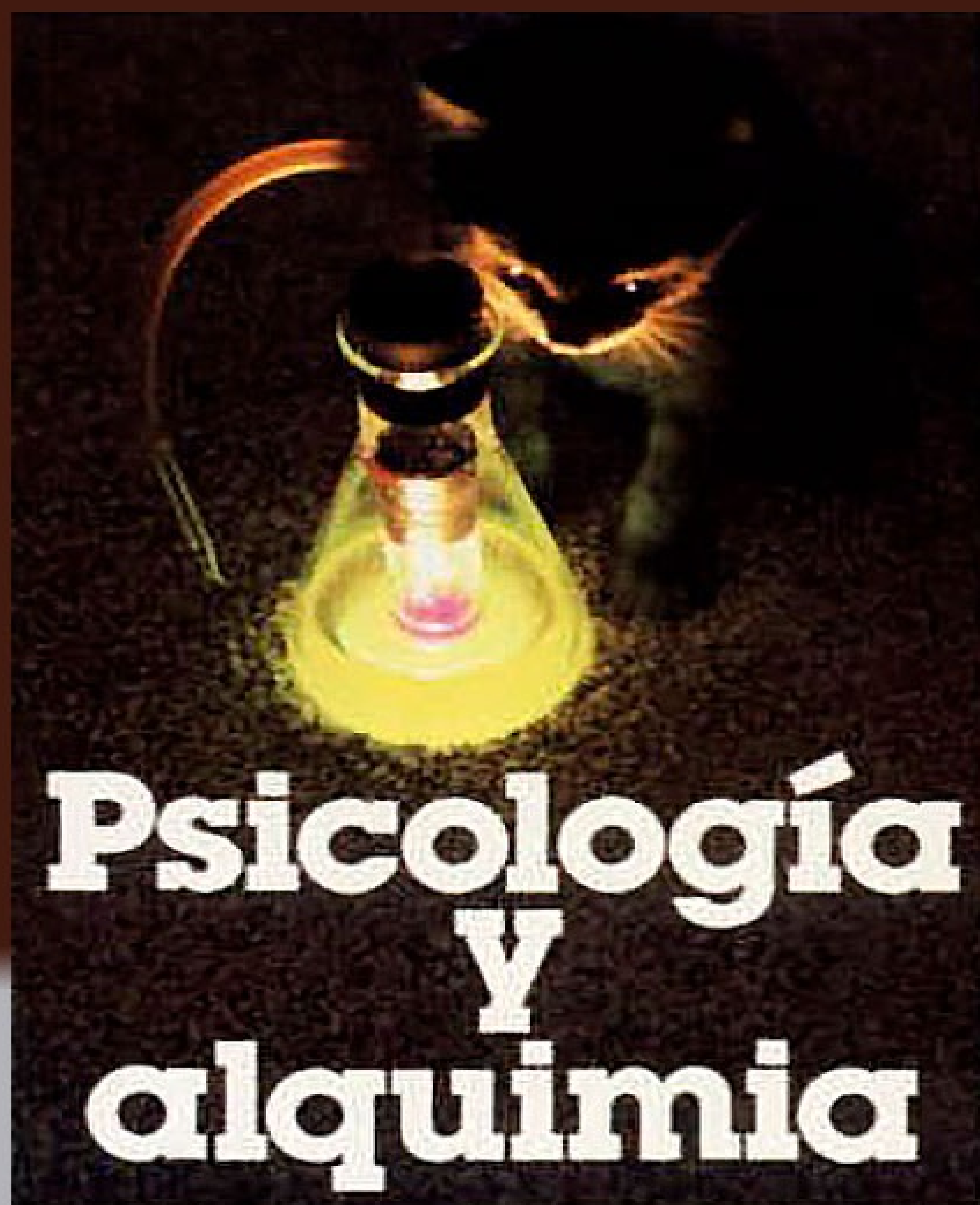
C.G. JUNG



OTROS HORIZONTES

Un gran científico de nuestro tiempo investiga una ciencia del pasado.

En esta obra, Jung aboga por una revaluación del simbolismo de la alquimia como íntimamente relacionado con el proceso analítico. Utilizando una serie de sueños de uno de sus pacientes, muestra cómo los símbolos utilizados por los alquimistas acontecen en la psique como parte del depósito de imágenes mitológicas aprovechadas por el individuo en sus estados de sueño. Jung dibuja una analogía entre la Gran Obra de los alquimistas y el proceso de reintegración e individuación de la psique en el paciente psiquiátrico moderno.



Carl Gustav Jung

Psicología y Alquimia

ePub r1.0
Titivillus 17.11.2017

Título original: *Psychologie und Alcheme*
Carl Gustav Jung, 1944
Traducción: Ángel Sabrido

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



Prólogo

En el presente tomo de los Tratados psicológicos, se ofrecen dos extensos trabajos surgidos de conferencias pronunciadas en sesiones de Eranos. Las conferencias aparecieron por primera vez en el *Anuario Eranos* de 1935 y 1936. La edición que se presenta ahora es aproximadamente el doble más extensa a causa de nuevas explicaciones y la aportación de un material de prueba más completo. Asimismo, el texto ha sido mejorado en diversos aspectos y reordenado en parte.

He de expresar mi especial agradecimiento a *Fräulein* Dr. Phil. M. L. von Franz por su ayuda filológica en la traducción de los textos de Zósimo, deteriorados en parte y, también en parte, difíciles de interpretar y motivo de controversias. Igualmente doy las gracias a *Fräulein* cand. Phil. R. Schärf por sus pruebas relacionadas con la leyenda de Og y el unicornio, de la literatura talmúdica. También expreso mi reconocimiento a *Frau* Dr. phil. L. Frey por la preparación del índice, y a *Frau* O. Fröbe-Kapteyn por la gran cantidad de fotocopias de imágenes alquimistas que reunió por encargo mío.

C. G. JUNG.

Küsnacht, enero de 1943.

Prólogo a la segunda edición

Produce satisfacción el hecho de que, transcurridos pocos años, se pueda efectuar la segunda edición de un libro que se dirige sin pretensiones al lector. Debo deducir de ello, con agrado, que esta obra ha encontrado un público numeroso y dispuesto a aceptarla.

La segunda edición se publica sin modificar, pero con algunas adiciones que la perfeccionan y complementan. Mi especial agradecimiento a *Frau* L. Hurwitz-Eisner por la cuidadosa revisión del texto y del índice.

C. G. JUNG.

Julio de 1951.

Prólogo del editor alemán

Junto a *Tipos psicológicos* (tomo VI de las obras completas), el propio C. G. Jung ha considerado una base indispensable para la comprensión de su obra total *Las relaciones entre el Yo y el inconsciente* y *La psicología del inconsciente* (ambas en el tomo VII). En esta obra total, ocupa una posición central el tema *Psicología y alquimia*, un escrito que se ofrece aquí como volumen número XII, en la tercera edición.

Aunque aparecido años más tarde y después de un trabajo de investigación sin el cual no hubiese sido posible en modo alguno llegar a este primer resultado, el tomo doble *Mysterium Coniunctionis* (XIV, 1 y 2) fue publicado con anterioridad, como se sabe, por consideraciones de índole técnica. El tomo XIII agrupará con el título *Estudios alquimistas* los restantes escritos de Jung sobre este círculo temático que le mantuvo fascinado y ocupado durante varias décadas.

Del capítulo introductorio se deduce lo que el autor quería expresar fundamentalmente con su obra *Psicologia y alquimia*, mientras que en el prólogo a la primera edición (1944, tomo V de la serie de tratados psicológicos editada por él) expone brevemente la historia de su génesis. Según refleja el prólogo a la segunda edición (1952), para el autor fue motivo de asombro por el éxito que alcanzó su libro, habida cuenta la aparente especialización del tema y los modos diferentes de relación en la forma de su tratamiento. La experiencia lograda con las traducciones, concretamente el hecho de que la edición angloamericana tuviera que ser reeditada ya en 1970 dentro del marco de las *Collected Works*, demuestra, una vez más, que estos estudios actúan no solo en profundidad, sino también, algo muy satisfactorio, en extensión. Especialmente para los jóvenes de nuestra época ha de resultar atractiva una nueva relación con la realidad sustancial, una relación espiritualizada y vivificada que esté en condiciones de curar una disociación secular y antinatural de la psique de

Occidente y con ello vencer, al mismo tiempo, desde dentro al materialismo.

Por lo demás, remitimos al lector a las notas de C. G. Jung, en su obra *Recuerdos, sueños, pensamientos* (1961), donde, en el capítulo titulado «Sobre la génesis de la obra», describe de manera personalísima su encuentro con el mundo espiritual y plástico de la alquimia y su análisis de este mundo. Tomar en serio «la realidad del alma» —y no en último lugar la de la suya— significaba de manera evidente para el autor la comunicación con fuerzas capaces, por encima de todo destino individual, de captar intuitivamente una nueva época y ayudar a su conformación de una forma creadora.

Por nuestra parte, expresamos nuestro agradecimiento a todas las colaboradoras de C. G. Jung que facilitaron de manera ostensible el trabajo de edición de esta obra con su vasta erudición y el cuidado de sus trabajos. Por ejemplo, existía un índice, pero solo básico. Después de que nuestros colaboradores Marie Luise Attenhofer y Jost Hoerni, que trabajaron durante años a nuestra entera satisfacción, tuvieron, desgraciadamente, que dejarnos para dedicarse a concluir sus estudios, el doctor Rudolf Ten Haaf se hizo cargo, en parte, de la preparación del índice, que exige una dedicación fuera de lo corriente. *Frau* Elisabeth Imboden-Stahel, nueva colaboradora nuestra, terminó este fatigoso trabajo con un esfuerzo digno de todo encomio.

Todas las citas que figuraban en el original en lengua extranjera han sido traducidas al alemán siempre que su sentido no se parafrasee de forma inequívoca en el contexto, con lo que respondemos a múltiples deseos de los lectores. Fueron incluidas inmediatamente en su lugar o en una nota al pie de página entre paréntesis rectangulares. []

EL EDITOR.

Otoño de 1971.

I. Introducción a la problemática de la alquimia en el campo de la psicología de la religión

Calamum quassatum non conteret et linum fumigans non extinguet.
(No romperá la caña cascada ni apagará la mecha que se extingue).

ISAÍAS, 42, 3

Para un conocedor del complejo llamado psicología no harían falta observaciones introductorias en lo que se refiere al contenido de las investigaciones que siguen; pero un lector profano en la especialidad y que se enfrenta sin preparación alguna con este libro quizá necesite de algunas aclaraciones iniciales. El concepto *proceso de individuación*, por un lado, y la alquimia, por otro, son cosas que parecen muy distanciadas entre sí, de tal manera que, de momento, a la imaginación se le antoja imposible representarse la existencia de un puente que las enlace. Debo una explicación a este tipo de lector, especialmente también porque, en ocasiones, al ser publicadas mis conferencias, he tenido algunas experiencias que me inducen a pensar en una cierta perplejidad de mis críticos.

Lo que voy a exponer en relación con la esencia del alma humana son fundamentalmente *observaciones en seres humanos*. Se ha reprochado a estas observaciones que se trata de experiencias desconocidas y difíciles de comprender, respectivamente. Es un hecho curioso, con el cual se tropieza una y otra vez, que absolutamente todos, incluso los profanos más incompetentes, creen estar enterados por completo de lo que es la psicología, como si la psique fuera precisamente el campo que disfrutara del más general de los conocimientos. Pero cualquiera que conozca de verdad el alma humana estará de acuerdo conmigo si digo que este campo es el más oscuro y misterioso con que tropieza nuestra experiencia. Jamás se acaba de aprender en este campo. En mi actividad práctica, no transcurre casi ningún día sin que me encuentre con algo nuevo e inesperado. Cierto que mis experiencias no son trivialidades que estén a flor de piel, pero están en una proximidad accesible para cualquier psicoterapeuta que se ocupe de este campo especial. Por ello, me parece absurdo, cuando menos, que se me reproche en cierto modo el desconocimiento de las experiencias participadas. No me considero responsable de la insuficiencia del saber profano en materia de psicología.

En el proceso analítico, o sea, en el enfrentamiento dialéctico entre el consciente y el inconsciente, existe una evolución, un progreso hacia una meta o un fin, cuya naturaleza, difícilmente descifrable, ha acaparado mi atención durante muchos años.

En todas las fases posibles de la evolución, los tratamientos psíquicos llegan a un *final*; pero sin que, al alcanzarle, se tenga la impresión de haber conseguido con él una meta. Las terminaciones temporales, típicas, tienen lugar:

> 1) después de recibir un buen consejo; 2) después de una confesión más o menos completa, pero, en cualquier caso, suficiente; 3) tras el reconocimiento de un contenido desconocido hasta el momento, pero esencial, cuya conciencia lleva anejo un nuevo impulso vital o de actividad; 4) tras conseguir una nueva adaptación racional a circunstancias ambientales, quizá difíciles o desacostumbradas; 5) tras conseguir desprenderse de la psique infantil después de un largo trabajo; 6) tras la desaparición de síntomas atormentadores; 7) después de producirse un cambio positivo en el destino, como exámenes, noviazgo, matrimonio, separación, cambio de profesión, etc.; 8) después del redescubrimiento de pertenecer a una confesión religiosa o después de la conversión; 9) tras comenzar el establecimiento de una filosofía práctica de la vida (¡«Filosofía», en el sentido de la Antigüedad!).

Aunque esta enumeración puede ser susceptible todavía de varias modificaciones y complementos, creo que caracteriza en conjunto las situaciones fundamentales en que el proceso analítico y, respectivamente, psicoterapéutico llegan a un fin provisional y, en ocasiones, también definitivo. Pero como demuestra la experiencia, existe un número de pacientes relativamente numeroso, en cuyo caso la terminación exterior del trabajo con el médico no significa en modo alguno también el final del proceso analítico. Antes bien, la dialéctica con el inconsciente sigue, y además en sentido parecido al de los que no han abandonado su asistencia al consultorio del médico. Uno se encuentra, a veces, con estos pacientes al cabo de varios años y se entera entonces de la historia, notable con frecuencia, de sus ulteriores cambios. Tales experiencias han reforzado mi hipótesis de que existe en el alma un proceso, por decirlo así, independiente de las circunstancias exteriores y que busca una meta; y, por otra parte, me han librado de la preocupación de que yo mismo pudiera ser el único causante de un proceso psíquico impropio (y por ello, quizá contrario a la Naturaleza). Esta preocupación podía estar justificada hasta cierto punto por el hecho de que determinados pacientes no se dejan persuadir a una terminación del trabajo analítico con ningún argumento de las nueve categorías citadas, ni siquiera con ayuda de una conversión religiosa, por no hablar de algo tan sensacional como la eliminación de los síntomas neuróticos. Precisamente los casos de esta última clase me han hecho ver con claridad que, con el tratamiento de la neurosis, se empieza a abordar un problema que va mucho más allá de lo puramente médico y que es imposible solucionar con la única contribución de la medicina.

Pronto hará medio siglo que comenzó la época del análisis con sus

seudobiológicas concepciones y desvalorizaciones del proceso de desarrollo anímico. Pero bien, aferrándose a los conceptos de aquellos tiempos, todavía se acostumbra de buen grado a hablar de «huida frente a la vida», «transferencia no resuelta», «autoerotismo» y toda clase de denominaciones desagradables. Pero si se tiene en cuenta que todas las cosas han de ser examinadas por ambos lados, una valoración negativa en el sentido de la vida solo es permisible cuando se demuestra que no se puede hallar nada realmente positivo en el «quedar pendiente».

La comprensible impaciencia del médico no necesita en sí probar nada todavía. Solo mediante la indecible paciencia del investigador ha conseguido la nueva ciencia llegar a un conocimiento profundo de la esencia del alma, debiendo agradecerse a la sacrificada tenacidad y perseverancia del médico el logro de ciertos resultados terapéuticos inesperados. Además, las concepciones negativas injustificadas son cómodas y ocasionalmente nocivas, y despiertan la sospecha de que con ellas se arropa el desconocimiento, cuando no hasta el intento de sustraerse a la responsabilidad y a la confrontación categórica. El trabajo analítico conduce más temprano o más tarde, inevitablemente, a la confrontación humana entre el yo y el tú y el tú y el yo, más allá de todo pretexto demasiado humano; por lo cual no solo puede ocurrir con facilidad, sino que da lugar inexorablemente a que resulten afectados tanto el paciente como el médico, y no solo de una forma superficial, sino hasta profunda. Nadie maneja fuego o veneno sin resultar algo alcanzado, cuando menos, en los puntos donde el aislamiento no es completo; pues el verdadero médico no está nunca al lado, sino siempre y en todo lugar dentro.

El «quedar pendiente» puede ser indeseable, incomprensible e incluso insoportable para ambas partes sin necesidad de que se haya demostrado negativo en el sentido de la vida. Al contrario, puede ser un *hanging on* que se ha de valorar positivamente, el cual, si bien es cierto que significa, por un lado, una dificultad insuperable en apariencia, por otro, representa, y precisamente por ello, esa situación peculiar que exige un esfuerzo máximo e incita a la totalidad del ser humano a salir a la palestra. Sí, podría incluso decirse que el paciente, por una parte, busca de forma inconsciente o imperturbable, el problema insoluble en último término; y que por otra, el arte o la técnica del médico contribuyen como mejor pueden en ayudar al paciente en dicha búsqueda. *Ars totum requirit hominem*, exclama un alquimista. Pues bien, es este *homo totus* el que se busca. Tanto los esfuerzos del médico como la búsqueda del paciente apuntan hacia ese hombre «total» oculto, no manifiesto todavía, que es al mismo tiempo el más grande y el futuro. Pero, por desgracia, el auténtico camino que lleva a la totalidad está integrado por rodeos y caminos equivocados condicionados por el destino. Es una *longissima via*, no un camino recto, sino una línea sinuosa que une posturas antagónicas entre sí, una línea que recuerda al caduceo de orientación, un sendero cuya sinuosidad laberíntica no carece de espanto.

Es este camino donde tienen lugar las experiencias que se acostumbra a calificar de «difícilmente accesibles». Su insuficiencia estriba en que son costosas: exigen aquello a que más se teme, concretamente la *totalidad*, algo que está continuamente en boca de todos y con la que se puede teorizar hasta el infinito; pero a la que en la realidad de la vida se rehuye con los máximos rodeos[1]. Se prefiere muchísimo más la costumbre de la «psicología de los compartimientos», en la que un cajón ignora lo que el otro encierra.

Me temo que de este estado de cosas no se ha de hacer responsable únicamente a la inconsciencia e impotencia del individuo considerado aisladamente, sino también a la educación anímica en general del europeo. Y esta educación no radica solo en la competencia, sino también en esencia de las religiones dominantes; pues solo estas, frente a todos los sistemas racionalistas, se refieren al *ser humano interior y exterior por igual*. Se le puede reprochar al cristianismo un desarrollo retrasado si se quiere disculpar la propia insuficiencia. No quiero caer en el error de cargar sobre los hombros de aquel una carga de la que es fundamentalmente responsable el desacierto del ser humano. Por ello, no hablo de la forma íntima y mejor de comprender el cristianismo, sino de la superficialidad y de la mala inteligencia tan evidentes para todos. La exigencia de la imitación de Cristo o sea, imitar el ejemplo y llegar a ser semejantes a este, debiera tener como objetivo el desarrollo y la elevación del hombre interior; pero el creyente superficial, que tiende a las fórmulas mecánicas, ha hecho de Cristo un objeto de culto que está fuera del hombre, al que, precisamente por la veneración, se le impide penetrar en la profundidad del alma humana y crear la integridad correspondiente al modelo que sirve de ejemplo. De esta suerte, el mediador divino se queda en una imagen exterior, mientras que el ser humano continúa siendo un fragmento intacto en lo más profundo de su naturaleza. Sí, Cristo puede ser imitado hasta la estigmatización sin que el imitador se haya ajustado ni siquiera aproximadamente al modelo y el sentido de este. Pues no se trata solo de una imitación pura y simple, la cual deja sin transformar a la persona, con lo que se queda en un simple artificio. Antes bien, se trata de una realización del modelo con los propios medios —*Deo concedente*— en la esfera de la vida individual. Ciertamente no se ha de pasar por alto que, incluso en las imitaciones erróneamente entendidas, existe en ocasiones un tremendo esfuerzo moral; el cual, aunque no consiga alcanzar la verdadera meta, tiene, no obstante, el mérito de una entrega total a un valor máximo, si bien es verdad que representado exteriormente. No es inimaginable que un ser humano, precisamente en el curso de su total esfuerzo y gracias a él, viva incluso el reflejo de su totalidad, con el sentimiento de gracia peculiar de esta vivencia.

La concepción mal entendida y puramente exterior de la imitación de Cristo responde a un principio europeo que establece una diferencia entre las posturas

occidental y oriental. El hombre occidental está fascinado por las «mil cosas»; las ve una a una, está apresado por el yo y las cosas y no tiene conciencia de las profundas raíces de su ser. En cambio, el ser humano oriental vive el mundo de las cosas individuales, incluso su yo es, para él, como un sueño y está enraizado esencialmente en la causa primitiva, la cual le atrae con tal fuerza que la relación del oriental con el mundo está relativizada en una forma incomprensible para nosotros con frecuencia. La postura occidental, basada en el objeto, tiende a que el modelo de Cristo se quede en su forma objetiva, privándole así de su misteriosa relación con el hombre interior. Por ejemplo, este prejuicio motiva que los exegetas protestantes interpreten «entre vosotros», en vez de «en vosotros», la expresión εντος υμων, relativa al reino de Dios. Con esto no se pretende decir nada sobre la validez de la postura occidental, estamos ya suficientemente convencidos en este aspecto. En cambio, si se procede al análisis del modo de ser oriental —que es precisamente lo que tiene que hacer la psicología— resulta difícil desprenderse de ciertas dudas. A quien la conciencia se lo permita, puede decidir de una manera violenta y de tal suerte, quizá sin proponérselo, alzarse a la categoría de *arbiter mundi*. Yo, por lo que a mi persona se refiere, prefiero el exquisito don de la duda, pues esta deja intacta la virginidad de la manifestación inconmensurable.

El ejemplo de Cristo se ha cargado con el pecado del mundo. Pero si está completamente fuera, también está fuera el pecado del individuo, con lo cual este último es más fragmento aún que nunca, pues la mala inteligencia superficial le abre un camino cómodo para, de manera literal, «arrojar sus pecados sobre Él» y escapar así a una responsabilidad más profunda, lo cual se halla en contradicción con el espíritu del cristianismo. Tales relajamiento y formalística fueron no solo una de las causas de la Reforma, sino que también existen dentro del protestantismo. Cuando permanecen fuera el valor máximo (Cristo) y la indignidad máxima (el pecado), el alma queda vacía: carece de lo más bajo y de lo más alto. La postura oriental (en especial, la india) procede a la inversa: todo lo más alto y lo más bajo está en el sujeto (trascendental), con lo que alcanza límites inconmensurables la significación del *atman*, de la individualidad. Sin embargo, en Occidente la individualidad desciende a un valor nulo. De aquí que el alma se subestime, en general, en Occidente. Quien habla de la realidad del alma tropieza con el reproche de hacer «psicologismo». De psicología se habla en tono «único». La idea de que existen factores psíquicos correspondientes a figuras divinas se considera una desvalorización de la psicología, y linda con la blasfemia el pensamiento de que una experiencia religiosa pueda ser un proceso psíquico; pues se argumenta diciendo que «no es únicamente psicológico». Lo psíquico es solo naturaleza y, por ello, no puede brotar nada religioso de lo psíquico, según se opina. Pero tales críticos no vacilan ni un instante en afirmar que todas las religiones —con excepción de la suya propia— tienen su origen en la naturaleza del alma. Es característico que dos reseñas teológicas de mi libro

Psicología y religión —católica una y protestante la otra— a sabiendas hayan pasado por alto mi demostración de la génesis psíquica de los fenómenos religiosos.

En cambio, ahora uno se tiene que preguntar realmente: «¿De dónde se ha obtenido un conocimiento tan a fondo del alma como para poder decir *solo* anímico?». Así es, concretamente, cómo habla y piensa el hombre occidental, cuya alma es evidentemente «indigna». Si hubiese mucho en esto, se hablaría de ello con respeto; pero como no se hace así se ha de extraer la conclusión de que tampoco hay ningún valor en ello. Pero esto no es así necesariamente, siempre y en todo lugar, sino tan solo donde no se entra nada en el alma y «Dios está por completo fuera». (¡Un poco más de Meister Eckhart haría bien en ocasiones!).

Una proyección exclusivamente religiosa puede privar de sus valores al alma, de manera que, a consecuencia de la inanición, no puede continuar desarrollándose y queda tendida en un estado inconsciente. Al mismo tiempo se cae en la manía de que la causa de todos los infortunios radica en el exterior y ya no se formula siquiera uno la pregunta de en qué modo contribuye personalmente a la situación. El alma se nos antoja entonces insignificante hasta tal punto que apenas se la considera capaz del mal, por no hablar ni mucho menos del bien. Pero si el alma deja de participar en la vida del ser humano, la vida religiosa se rigidifica en actos exteriores y meras fórmulas. Sea cualquiera la forma en que nos imaginemos la relación entre Dios y el alma, una cosa es segura: que el alma no puede ser cosa única, sino que tiene la dignidad de un ser al que se le ha dado conciencia de una relación con la divinidad. Y aunque la relación sea solo la de una gota de agua respecto al mar, este no existiría sin la multiplicidad de las gotas. La inmortalidad del alma, establecida por el dogma, la eleva por encima del cuerpo humano, perecedero, y la hace partícipe de una cualidad sobrenatural. Con ello, sobrepasa muchísimo en importancia al ser humano consciente y mortal, por lo que al cristiano le estaría prohibido, en realidad, considerar el alma como un «solo[2]». El alma corresponde a Dios como el ojo al Sol. Nuestro consciente no abarca al alma, y, por tanto, resulta ridículo cuando hablamos de las cosas del alma en un tono protector o despreciativo. Incluso el cristiano creyente desconoce los ocultos caminos de Dios y ha de dejar en las manos divinas si Él quiere actuar en el ser humano desde fuera o desde dentro a través del alma. Así, el creyente no puede negar el hecho de que existen *somnia a Deo missa* (sueños enviados por Dios) e iluminaciones de su alma que no pueden ser atribuidas a ninguna causa exterior. Sería una blasfemia la afirmación de que Dios se puede revelar en todas partes y precisamente no en el alma humana. La intimidad de la relación entre Dios y el alma excluye de antemano cualquier demérito del alma[3]. Quizá se haya ido demasiado lejos al hablar de una relación de parentesco; pero, en cualquier caso, el alma ha de tener en sí una posibilidad de relación, o sea, una correspondencia con la esencia de Dios, pues de lo contrario jamás podría existir una

correlación[4]. Formulada psicológicamente, esta correspondencia es el *arquetipo de la imagen de Dios*.

Todo arquetipo es capaz de un desarrollo y diferenciación infinitos. Por tanto, es posible que esté más o menos desarrollado. Es una forma externa de religión, que pone todo su énfasis en la figura externa (donde, por consiguiente, se trata de una proyección más o menos completa), el arquetipo se identifica completamente con las representaciones externas, pero permanece inconsciente como factor anímico. Y cuando un contenido inconsciente es sustituido de tal forma por la imagen de una proyección, queda excluido de participar en la vida de la conciencia y de tener influencia en esta. Pierde en gran medida su vida por hallarse impedida en la formación natural del consciente. Incluso más aún: permanece sin experimentar variación en su forma primitiva, pues en el inconsciente no se modifica nada. A partir de un punto determinado, hasta desarrolla una tendencia a la regresión a fases más inferiores y arcaicas. Por tanto, puede ocurrir el caso de que un cristiano que crea en todas las figuras sagradas permanezca, sin embargo, sin desarrollarse ni experimentar modificación alguna en lo más íntimo de su alma, pues Dios está «fuera» para él y no le experimenta en su alma. Sus motivos decisivos y sus intereses e impulsos influyentes actúan desde un alma inconsciente y sin evolucionar, tan pagana y arcaica como la que más, y en modo alguno desde la esfera del cristianismo. No solo la vida individual, sino también la suma de las vidas individuales del pueblo demuestra la verdad de esta afirmación. Los grandes acontecimientos de nuestro mundo, pensados y llevados a cabo por los hombres, no respiran el espíritu del cristianismo, sino el de un paganismo claro. Estos hechos tienen su origen en una concepción anímica que ha permanecido arcaica y que no ha sido tocada ni siquiera de lejos por el cristianismo. Como afirma la Iglesia —y no sin razón— el *semel credidisse* (haber creído antes) deja ciertas huellas. Pero no se descubre nada de estas huellas en las grandes cosas fundamentales. La cultura cristiana ha demostrado estar hueca hasta un punto que produce pavor; es un barniz exterior; pero el hombre interior permanece intacto y, por tanto, no ha experimentado modificación alguna. El estado del alma no responde a las creencias exteriores; la evolución del alma del cristiano no ha discurrido paralelamente al desarrollo exterior. Tanto en la Iglesia como en las Sagradas Escrituras, todo aparece en palabras e imágenes; pero todo ha quedado exteriormente, no ha calado en el interior del hombre. Reinan en el interior de los dioses como jamás lo hicieran, lo cual significa que la correspondencia interior con la imagen exterior de Dios no se ha desarrollado por falta de educación anímica y se ha quedado estancada con el paganismo. Cierto que la educación cristiana ha hecho todo lo humanamente posible, pero no ha sido suficiente. Han sido muy pocos quienes se han dado cuenta de que la figura divina es la propiedad más íntima del alma de cada uno. El acercamiento a Cristo ha tenido lugar por fuera únicamente, nunca desde el interior de la propia alma; por ello, reina todavía en este campo un sombrío paganismo, el

cual inunda el llamado mundo civilizado cristiano con una claridad que ya no se puede continuar negando, aunque se tienda un velo, demasiado transparente.

Con los medios empleados hasta hoy, no se ha conseguido cristianizar el alma hasta un punto en que quisiera las exigencias más elementales de la ética cristiana pudieran ejercer cualquier influencia decisiva en los intereses fundamentales del europeo cristiano. Bien es verdad que las misiones cristianas predican el Evangelio a pobres paganos desnudos; pero los paganos interiores que pueblan Europa no se han enterado todavía de lo que el cristianismo significa. El cristianismo tiene que comenzar necesariamente otra vez desde el principio si quiere cumplir su alta misión educadora; no se habrá conseguido logro fundamental alguno mientras la religión continúe siendo únicamente fe y formas exteriores y mientras la función religiosa no sea una experiencia de la propia alma. Se ha de comprender todavía una cosa: que el *mysterium magnum* no existe únicamente en sí, sino que también está fundado particularmente en el alma humana. Quien no sepa esto por experiencia, aunque sea el más versado de los teólogos, no tiene la menor sospecha de lo que significa la palabra religión, y todavía menos de lo que es la educación del ser humano.

Pero si demuestro que el alma posee por naturaleza una función religiosa[5] y exijo que la tarea más noble de toda educación (del adulto) sea transmitir a la conciencia el arquetipo de la imagen de Dios, así como sus irradiaciones y efectos, respectivamente, tropiezo entonces con la teología que me reprocha el «psicologismo». Si, como demuestra la experiencia, no existieran en el alma los valores más elevados (sin perjuicio del αντιμιμσν πνεύμα, asimismo existente) la psicología no me interesaría lo más mínimo, pues el alma no seria en tal caso sino un pobre humo; pero cientos de experiencias me han enseñado que el alma no es esto, sino que, antes bien, contiene la respuesta a todas las cosas formuladas por el dogma y algo más todavía, lo cual faculta al alma para ser ese ojo al que le ha sido dado ver la luz. Y para ello necesita de una extensión inconmensurable y de una profundidad insondable.

Se me ha hecho el reproche de que he «deificado el alma». *No he sido yo, ha sido el mismo Dios quien la ha deificado*. No he sido yo quien ha atribuido al alma una función religiosa; lo que he hecho ha sido demostrar con ejemplos que el alma es *naturaliter religiosa*, es decir, que posee una función religiosa; una función que yo no he interpretado ni metido dentro del alma, sino que se produce espontáneamente sin ser inducida a ello por opiniones o sugestiones de clase alguna. Estos teólogos, a causa de un deslumbramiento realmente trágico, no ven que no se trata de demostrar la existencia de la luz, sino de que existen ciegos que ignoran que sus ojos puedan percibir algo. Se debiera tener en cuenta que no sirve de nada ensalzar y predicar la luz si nadie puede ver; más bien sería necesario enseñar al ser humano el arte de ver.

Es una cosa patente que hay demasiadas personas incapaces de establecer una relación entre las imágenes sagradas y su propia alma. Esto significa que no pueden ver cómo y hasta qué punto dormitan en su propio inconsciente las correspondientes imágenes. Para posibilitar esta visión interior se tiene que despejar el camino que conduce a poder ver. Y, francamente, ignoro cómo se podrá lograr esto sin ayuda de la psicología, es decir, sin entrar en contacto con el alma[6].

Existe otra mala inteligencia, asimismo grave, consistente en atribuir a la psicología la intención de crear una nueva doctrina, pudiera ser que herética. Si a un ciego se le enseña a ver gradualmente, no se puede esperar que descubra al instante con ojos de águila nuevas verdades; se ha de contentar uno con que, en definitiva, vea un poco y pueda comprender hasta cierto punto lo que vea. La psicología se ocupa en el acto de ver y no en la construcción de nuevas verdades religiosas, siendo así que las enseñanzas ya existentes no han sido aún vistas ni comprendidas. Se sabe que en cuestiones religiosas no se puede comprender nada cuando no se ha tenido una experiencia interior. Es en la experiencia interior donde por primera vez se manifiesta la relación del alma con lo predicado y mostrado exteriormente como un parentesco o correspondencia, tal como la de *sponsus* y *sponsa*. Por tanto, si yo, como psicólogo, digo que Dios es un arquetipo, me refiero con ello al tipo existente en el alma, lo que, como es sabido, procede de τύπος, o sea, golpe, impresión. Ya la palabra arquetipo presupone un algo que imprime. La psicología como ciencia del alma se ha de limitar a su objetivo y cuidarse muy bien de salirse de sus fronteras mediante, quizás, afirmaciones metafísicas o confesiones de fe de cualquier clase. Si pusiera a un Dios como causa, aunque fuera tan solo hipotética, exigiría de forma implícita la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios, con lo cual se saldría de los límites de su competencia en una forma absolutamente inadmisible. La ciencia solo puede ser ciencia; no existe ninguna confesión de fe «científica» ni similares «contradicciones *in adiecto*». No sabemos, sencillamente, de dónde puede proceder, en último término, el arquetipo, en la misma medida que ignoramos también el origen del alma. La competencia de la psicología como ciencia experimental alcanza tan solo a establecer si el tipo hallado en el alma a base de la investigación comparada puede ser o no, con razón, calificado, por ejemplo, de «imagen de Dios». Con esto no se afirma ni niega nada sobre una posible existencia de Dios, lo mismo que el arquetipo del «héroe» no presupone la existencia de él.

Si mi investigación psicológica demuestra ahora la existencia de ciertos tipos psíquicos y su analogía con conocidas ideas religiosas, con ello se da la posibilidad de un acceso a esos contenidos *experimentables* que, notoria e irrebatiblemente, forman la base concreta empírica de la experiencia religiosa. Queda al arbitrio del creyente admitir cualesquiera explicaciones metafísicas sobre el origen de estas imágenes; pero no al del intelecto, que se ha de ceñir estrictamente a los principios de

la explicación científica y evitar cualquier traspaso de la posibilidad de la ciencia. Nadie puede impedir que el creyente considere que Dios, el *purusa*, el *atman* o el *tao* son la causa primaria y eliminar con ello la última insatisfacción del hombre en el todo. La ciencia hace un trabajo diligente, pero no toma el cielo al asalto. Pero si se deja arrastrar a tal extravagancia, entonces ya se ha aserrado la rama sobre la que se sienta.

El hecho real es, ahora que el reconocimiento y la experiencia de que existen estas imágenes interiores abre tanto para el entendimiento como para el sentir, un acceso a esas otras imágenes que la doctrina religiosa presenta al ser humano. Y con ello hace la psicología lo contrario de lo que se le reprocha: procura posibilidades para una mejor comprensión de lo existente, abre los ojos para ver que los dogmas están llenos de sentido. O sea que, precisamente, no destruye, sino que proporciona nuevos inquilinos a una casa vacía. Puedo confirmar esto con múltiples experiencias: renegados o tibios de las más diversas confesiones encontraron un nuevo acceso a sus antiguas verdades, y entre ellos, no pocos católicos. Incluso hasta un parsi reencontró el camino al templo del fuego de Zoroastro, de lo cual se puede deducir la objetividad de mi punto de vista.

Pero es precisamente esta objetividad el mayor reproche que se hace a mi psicología: que no se decida por esta o aquella doctrina religiosa determinada. Pero me gustaría formular una pregunta sin recurrir en modo alguno a mi convicción subjetiva: ¿No es concebible que también pueda ser una decisión el hecho de no pretender erigirse en *arbiter mundi*, sino que se renuncia expresamente a esta subjetividad y, por ejemplo, se respeta la creencia de que Dios se ha expresado en muchas lenguas y manifestado de múltiples maneras y que todas estas manifestaciones son *verdaderas*? La objeción formulada por la parte cristiana que es imposible que las manifestaciones completamente contradictorias puedan ser verdad ha de admitir que se le pregunte con toda cortesía: ¿Es uno igual a tres? ¿Cómo puede tres ser uno? ¿Puede ser virgen una madre? Etc. ¿Es que no se ha observado que todas las afirmaciones religiosas contienen contradicciones lógicas y afirmaciones imposibles por principio, que incluso hasta esto constituye la esencia de la afirmación religiosa? Tenemos a este respecto la profesión de fe de Tertuliano: *Et mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia empossibile est*. (Y está muerto el Hijo de Dios, lo cual es francamente increíble, porque es absurdo. Y sepultado, ha resucitado; esto es cierto porque es imposible)[7]. Si el cristianismo exige la creencia de tales contradicciones, me parece que no puede reprochar a nadie el hecho de dar validez a unas cuantas paradojas más. Es una cosa extraña, pero la paradoja es uno de los máximos bienes espirituales; la claridad, en cambio, es signo de debilidad. Por tanto, una religión se empobrece interiormente cuando pierde o reduce sus paradojas, mientras que se enriquece cuando aumentan,

pues únicamente la paradoja es capaz de abarcar, de forma aproximada, la inmensidad de la vida. En cambio, la claridad y la falta de contradicción no tiene más que un sentido y, por ello, resultan inadecuadas para expresar lo inconcebible. No todo el mundo posee la capacidad intelectiva de un Tertuliano, quien, evidentemente, no solo era capaz de soportar la paradoja, sino que hasta significaba para él la máxima certeza religiosa. El enorme número de mentecatos hace que la paradoja resulte peligrosa. Mientras esta sea considerada un aspecto acostumbrado de la vida y una cosa natural que jamás se ha puesto en tela de juicio, continuará sin entrañar peligro alguno. Pero si un intelecto insuficientemente desarrollado (el que como es sabido, siempre tiene de sí la mejor opinión) tuviera la ocurrencia de hacer la paradoja de una declaración de fe al objeto de sus reflexiones, tan serias como impotentes, no transcurriría mucho tiempo sin que estallara en una iconoclasta carcajada de burla y señalara con el dedo a todos los descubiertos *ineptia* del misterio. Se ha ido con rapidez cuesta abajo desde la Ilustración francesa, pues cuando se despierta este entendimiento incapaz de soportar paradoja alguna no hay sermón que le sujete. Surge entonces una nueva misión: concretamente, llevar gradualmente a un escalón superior a esta inteligencia todavía no desarrollada y aumentar el número de los que al menos pueden tener una sospecha de la enorme amplitud de una verdad paradójica. Quien no sea capaz de esto puede considerar prácticamente obstruido por completo el acceso espiritual al cristianismo. Sencillamente, no se comprende ya lo que se pudiera dar a entender con las paradojas del dogma; y cuanto más exterior sea la forma de entender estos, tanto más se choca con su figura irracional; y terminan siendo unas curiosas reliquias del pasado, anticuadas en definitiva. El afectado no puede saber hasta qué punto este desarrollo significa para él una pérdida espiritual de extensión difícil de estimar, pues jamás ha tenido experiencia de las imágenes sagradas como de algo que uno posee interiormente y nunca ha tenido conciencia del parentesco de dichas imágenes con su propia estructura anímica. Pero precisamente la psicología del inconsciente puede proporcionarle este conocimiento indispensable, aspecto en el que reviste el máximo valor la objetividad científica de la psicología. Si la psicología estuviera unida a una confesión religiosa, no podría conceder al inconsciente del individuo esa libertad de movimientos que es condición previa imprescindible para la producción de los arquetipos. Es precisamente la espontaneidad de los contenidos arquetípicos la que convence. Por el contrario, la intervención prejuzgada impide una experiencia libre de prejuicios. Si el teólogo, por un lado, cree realmente en la omnipotencia de Dios y, por otro, en la validez de los dogmas, ¿por qué no confía entonces en que también el alma sea expresión de Dios? ¿Por qué este temor a la psicología? ¿O es, quizá, que el alma ha de ser tenida directamente por un infierno (de forma totalmente antidogmática) desde la que hablan únicamente demonios? Si fuera este en realidad el caso, un hecho de tal naturaleza posiblemente no sería menos convincente, pues, como se sabe, la realidad del mal, percibida con terror, ha logrado como mínimo

tantas conversiones como haya conseguido la experiencia del bien.

Los arquetipos del inconsciente son correlaciones, demostrables empíricamente, de los dogmas religiosos. La Iglesia, en el lenguaje hermenéutico de los Padres, posee un rico tesoro de analogías con los productos espontáneos individuales que la psicología ofrece. Lo que expresa el inconsciente no es ninguna cosa arbitraria ni opinión alguna, sino un acontecer o un «ser así», como cualquier ser natural. Es comprensible que las expresiones del inconsciente estén formuladas de manera natural y no dogmática, exactamente igual que el conjunto de alegorías patrísticas, que lleva todo el volumen de la Naturaleza al campo de sus amplificaciones. Si existen aquí sorprendentes alegorías de Cristo, encontramos algo similar también en la psicología del inconsciente. La diferencia consiste en que las alegorías de los Padres de la Iglesia *ad Christum spectat* (están referidas a Cristo), en tanto que el arquetipo psíquico es él mismo y, por tanto, puede ser interpretado en cada ocasión según la época, el lugar y el medio. En Occidente es ocupado por la dogmática imagen de Cristo; en Oriente, por el *rurusha*, el atinan, el *hiranyagarbha*, Buda, etc. Como es comprensible, el punto de vista religioso traslada el acento al sello grabador; pero la psicología, como ciencia, lo pone en lo único concebible para ella, en la τύπος, la grabación. El punto de vista religioso comprende al tipo como efecto del sello; por el contrario, el punto de vista científico estima que dicho tipo es el símbolo de un contenido desconocido para él e inconcebible. Y como el tipo es más indefinido y polifacético que la oportuna premisa religiosa, la psicología, a través de su material empírico, se ve constreñida a expresar el tipo con un término que no depende del tiempo, del lugar ni del medio. A saber: si el tipo, por ejemplo, coincidiera en todo detalle con la figura dogmática de Cristo y no contuviera definición alguna que excediera de este paralelismo, se tendría que considerar el tipo, cuando menos, una reproducción fiel de la figura dogmática y denominarle correspondientemente. El tipo coincidiría entonces con Cristo. Pero empíricamente no es este el caso, ya que el inconsciente, como el conjunto de alegorías de los Padres de la Iglesia, presenta todavía un gran número de otras definiciones no contenidas de forma explícita en la fórmula dogmática; por ejemplo, figuras no cristianas, como las antes mencionadas, comprendidas en el tipo. Pero tampoco estas figuras satisfacen la indeterminación del arquetipo. En realidad, resulta inimaginable que pueda existir figura *determinada* alguna que sea expresión de la *indeterminación* arquetípica. Por ello, me he visto obligado a dar al arquetipo correspondiente el nombre psicológico de *individualidad*, concepto que, por un lado, es lo bastante definido como para procurar una esencia de la integridad humana, y, por otro, lo suficientemente indeterminado como para expresar la indescriptibilidad e indeterminabilidad de la totalidad. Estas propiedades paradójicas del concepto responden al hecho de que la totalidad está compuesta, de una parte, por el ser humano consciente, y, de otra, por el inconsciente. Pero no se pueden señalar límites y determinaciones de este último. Por tanto, en el lenguaje

científico, la «individualidad» no alude ni a Cristo ni a Buda, sino a las figuras que corresponden a la totalidad; y cada una de estas figuras es un *símbolo de la individualidad*. Esta forma de expresión es una necesidad mental de la psicología científica y no significa en modo alguno un prejuicio trascendental. Al contrario, y como se ha mencionado anteriormente, este punto de vista permite a unos decidirse por Cristo; a otros, por Buda, etc. Quien considere una molestia esta objetividad debe pensar que sin ella es imposible la existencia de una ciencia. Por consiguiente, quien pretenda negar a la psicología el derecho a la objetividad hace la inoportuna tentativa de apagar la luz que ilumina la vida de una ciencia. Incluso aunque se consiguiera un propósito tan insensato, tan solo se lograría con ello aumentar todavía más el alejamiento ya catastrófico que existe entre la inteligencia mundana por una parte y la Iglesia y la religión por otra.

Es no solo comprensible, sino una razón de ser absoluta para toda ciencia, que esta se concentre en su objeto con relativa exclusividad. Y como el concepto de la individualidad tiene un interés central para la psicología, de aquí que esta, naturalmente, piense de forma opuesta a la teología: para la primera, las figuras religiosas apuntan a la individualidad; para la segunda, en cambio, apuntan a su propia imagen central. Y esto significa que la individualidad psicológica podría ser comprendida a lo sumo como una alegoría de Cristo. Ciertamente, este contraste es irritante, pero, por desgracia, ineludible si no se quiere en definitiva quitar a la psicología el derecho de la existencia. Abogo, por tanto, en pro de una tolerancia, cosa que no le resulta difícil a la psicología, pues, como toda ciencia, no tiene exigencia totalitaria alguna.

El «símbolo de Cristo» tiene una importancia máxima en la psicología, por cuanto, junto a la figura de Buda, quizá sea el símbolo más desarrollado y diferenciado de la individualidad. Nos basamos para ello en el volumen y contenido de las afirmaciones sobre Cristo, las cuales responden en medida extraordinariamente alta a la fenomenología psicológica de la individualidad, aunque no comprenden en sí todos los aspectos de este arquetipo, cuya inabarcable extensión se puede considerar una desventaja frente a la certeza de una figura religiosa. Pero no es en modo alguno misión de la ciencia emitir juicios sobre valores. La individualidad no solo es indeterminada, sino que también, paradójicamente, contiene el carácter de la certeza, incluso de lo único. Acaso sea esta una de las razones de que precisamente las religiones que tienen como fundadores a personajes históricos se hayan convertido en religiones mundiales, cual es el caso del cristianismo, el budismo y el islamismo. La inclusión de la personalidad única (y esto especialmente en unión con la naturaleza divina no determinable) responde precisamente a lo absoluto de la individualidad, que enlaza lo único con lo eterno y lo individual con lo más general. La individualidad es una reunión de los antagonismos (κατ εξοχήν), y con esto se

diferencia este símbolo por completo de lo cristiano. La androginia de Cristo es la máxima concesión que hace la Iglesia a la problemática de los antagonismos. La oposición entre la claridad y el bien de un lado y la oscuridad y el mal de otro fue dejada en su abierto conflicto al representar Cristo el bien, mientras que su contrapartida, el diablo, es el representante del mal. Este contraste es el auténtico problema mundano que ha quedado de momento sin resolver todavía. Pero la individualidad es una paradoja absoluta, por cuanto, en cualquier relación, representa tesis y antítesis y, al mismo tiempo, síntesis. (Existen abundantes pruebas psicológicas para demostrar esta afirmación, pero me resulta imposible exponerlas aquí extensamente. Remito a los entendidos en esta materia la simbología mándala).

Por consiguiente, el arquetipo aproximado al consciente mediante la investigación confronta al individuo con la contradictoriedad de la naturaleza humana, con lo que le posibilita una experiencia por completo directa de la luz y la oscuridad, de Cristo y el diablo. Pero bien entendido que, en el mejor o en el peor de los casos, se trata solo de posibilitar, no de realización, pues las experiencias de esta clase no se pueden conseguir en el caso necesario con medios humanos. Se han de considerar a este respecto factores que escapan de nuestro control. La vivencia del contraste no guarda relación alguna con la comprensión intelectual ni con el sentimiento; más bien se la podría calificar de destino. Una experiencia de tal clase puede demostrar a uno la verdad de Cristo, y a otro la verdad de Buda; y, ciertamente, hasta la evidencia máxima.

Sin la experiencia de lo contradictorio no existe experiencia alguna de la totalidad y, por tanto, tampoco ningún acceso interior a las imágenes sagradas. Por este motivo, el cristianismo insiste con razón en la pecaminosidad y en el pecado original con la evidente intención de, al menos desde fuera, desgarrar en cada individuo el abismo de la contradictoriedad del mundo. Cierto que este método fracasa ante el entendimiento despertado hasta cierto punto, dado que la doctrina deja de ser creída y, además, se la considera absurda. Precisamente, un entendimiento de tal naturaleza tiene simplemente una sola dirección y queda detenido en la *ineptia misterii*. Está lejísimos de la antinomística de Tertuliano; en realidad no sería capaz de resistir el sufrimiento de una contradictoriedad de tal especie. No resulta desconocido el hecho de que, a causa de ejercicios rigurosos y ciertas predicaciones misionales por parte católica y mediante cierta educación protestante que olfatea el pecado, se originan daños anímicos que no conducen al reino de Dios, sino a la consulta del médico. Aunque la comprensión de lo contradictorio es en realidad indispensable, en la práctica puede ser soportada, sin embargo, solo por muy pocos: una situación tenida en cuenta por la experiencia de la confesión. Una reacción paliativa de esto engendra el «probabilismo moral», al que se han puesto reparos con mucha frecuencia y desde los más diversos lados, un «probabilismo» con el que se pretende que el pecado no agobie al ser

humano[8]. Sea cualquiera la forma en que se piense sobre este fenómeno, hay una cosa segura, y es el hecho de que en él, junto a otras consideraciones, se comprende una gran parte de humanidad y una comprensión de las debilidades humanas, lo cual compensa lo insoportable de la antinomia. La monstruosa paradoja de la insistencia en el pecado original, por un lado, y la concesión del probabilismo, por otro, es comprensible de manera directa por el psicólogo como una consecuencia necesaria de la problemática contradictoria cristiana antes esbozada: al fin y al cabo, el bien y el mal están dentro de la individualidad más cerca entre sí que si fueran gemelos univitelinos. La realidad del mal y su incompatibilidad con el bien separan con violencia las contradicciones y conducen de manera implacable a la crucifixión y suspensión de todo lo viviente. Y como es el *anima naturaliter christiana*, esta consecuencia debería producirse de manera tan inevitable como tuvo lugar en la vida de Jesucristo: todos deberíamos «estar crucificados con Cristo», es decir, estar suspendidos en un sufrimiento moral correspondiente a la crucifixión auténtica. En un principio, esto es posible solo de manera aproximada, y, además, insoportable y hostil a la vida hasta tal punto que una persona normal solo puede permitirse entrar en tal estado únicamente de modo temporal y en rarísimas ocasiones. ¡Pues cómo podría ser una persona normal si experimentara continuamente tales padecimientos! Por tanto, es insoslayable adoptar una postura más o menos probabilista respecto al problema del mal. Con ello, la verdad de la individualidad, concretamente la inimaginable unidad bien-mal, se manifiesta en la paradoja de que el pecado, si bien es cierto que es lo más grave y lo más reprochable, no pesa tanto, sin embargo, como para que no podamos desprendernos de él con ayuda de razones «probables». Y, a este respecto, lo dicho en último termino no supone, necesaria y categóricamente, dejadez ni ligereza, sino, simplemente, una necesidad práctica de la vida. La práctica de la confesión procede como la vida misma, que se revuelve con éxito contra el hecho de perecer a causa de una contraposición irreconciliable. Frente a esto perdura —*nota bene*— el conflicto *expressis verbis*, lo cual responde a su vez a la antinomia de la realidad, la cual es en sí conflicto y unidad.

El cristianismo ha elevado la antinomia de bien y mal a la importancia de un problema mundial y, mediante la formulación dogmática de la contradicción, a un principio absoluto. En este conflicto, sin solucionar de momento, el cristianismo está metido como un protagonista del bien y como jugador participante en el drama del mundo. Este seguimiento de Cristo significa, si se le entiende en su sentido más profundo, un sufrimiento insoportable para la inmensa mayoría. Por tanto, el seguimiento de Cristo es, en realidad, únicamente un seguimiento condicionado y no llevado a la práctica en modo alguno; y la práctica pastoral de la Iglesia hasta se ha visto obligada a «aliviar el yugo de Cristo». Por consiguiente, esto significa una reducción esencialmente considerable de la dureza y rigidez del conflicto, traduciéndose en una relativización práctica del bien y del mal. El bien equivale a un

seguimiento incondicional de Cristo, en tanto que el mal representa un impedimento a este propósito. La debilidad y la pereza moral del hombre son las que más obstaculizan este seguimiento, y precisamente con estas muestra el probabilismo una comprensión práctica que puede corresponder a la tolerancia, la dulzura y el amor al prójimo cristianos, más en ocasiones que la forma de pensar de quienes ven en esto una relajación únicamente. Aunque se ha de conceder a la aspiración probabilista una serie de virtudes cristianas fundamentales, no se ha de pasar por alto, sin embargo, que impide el dolor del seguimiento de Cristo y quita así su dureza a la lucha del bien contra el mal, suavizándola hasta una dimensión tolerable. Se produce de esta forma una aproximación al arquetipo psíquico de la individualidad, en el que también este contraste aparece como armonizado; y, ciertamente, como se ha mencionado ya, en forma diferente a la del símbolo cristiano, que deja el conflicto sin resolver. Para este último hay una «grieta» que atraviesa el mundo: la luz lucha contra la noche; lo superior contra lo inferior. Estos dos extremos no son una misma cosa como el arquetipo psíquico. Aunque el dogma condena el pensamiento de que el dos sea igual a uno, la práctica religiosa, sin embargo, permite, como ya hemos visto, una realización aproximada del símbolo psíquico natural, precisamente la individualidad unida en sí. Contra esto, el dogma insiste en que tres y uno son la misma cosa, pero, en cambio, se defiende frente a la posibilidad de que cuatro pueda ser igual a uno. Como se sabe, los números impares son masculinos desde remotos tiempos no solo entre nosotros, sino también en China, mientras que los pares son femeninos. Según esto, la Trinidad es una deidad marcadamente masculina, respecto a la cual no ofrecen una equivalencia completa la androginia de Cristo y la especial posición y elevación de la madre de Dios.

Con esta constatación, que quizá le parezca extraña al lector, llegamos a un axioma central de la alquimia, concretamente la frase de María Profetisa: «El uno se convierte en dos, el dos se hace tres, y del tres sale el uno en forma de cuatro». Como el lector ha visto ya por el título del libro, este se ocupa de la significación psicológica de la alquimia, o sea, de un problema que ha escapado hasta ahora a la investigación científica, salvo muy pocas excepciones. Hasta hace poco tiempo, la ciencia se ha ocupado únicamente de estudiar la historia de la química en el campo de la alquimia, y solo en muy pequeña medida ha contemplado la parte filosófica e histórico-religiosa en este campo. Es evidente la importancia de la alquimia en la historia del desarrollo de la química. En cambio, su importancia desde el punto de vista de la historia del espíritu es tan desconocida todavía que parece casi imposible indicar con pocas palabras en qué consiste esta importancia. Por ello he intentado en esta introducción exponer la problemática religiosa histórica y psicológica relacionada con el tema alquimista. Concretamente, la alquimia es algo así como una corriente subterránea hacia el cristianismo reinante en la superficie. Se comporta respecto a este como un sueño respecto a la conciencia y en la misma forma que este

compensa los conflictos de la conciencia, la alquimia aspira a llenar los vacíos dejados por la tensión de las contradicciones del cristianismo. Quizá donde esto se exprese con mayor fuerza sea en lo que informa como un tema principal casi toda la alquimia en toda su duración, de más de mil setecientos años: la frase, antes citada, de María Profetisa. Se deslizan aquí entre las cifras impares de la dogmática cristiana las cifras pares, que representan lo femenino, la tierra, lo subterráneo, incluso el mal mismo. Su personificación es la *serpens mercurii*, el dragón, que se engendra y destruye a sí mismo y representa la *prima materia*. Este pensamiento básico de la alquimia se remite al tehom[9], a Tiámat con su atributo de dragón, y con él, el mundo primitivo matriarcal, que fue vencido por el mundo patriarcal, un mundo masculino, en la teomaquia del mito de Marduk. La transformación histórica mundial de la conciencia hacia el lado «masculino» se compensa ante todo por lo primitivo-femenino del inconsciente. Ya en ciertas religiones precristianas se produce una diferenciación de lo masculino en la figura de la especificación padre-hijo, cuyo cambio adquiere después en el cristianismo una importancia máxima. Si lo inconsciente fuera simplemente complementario, habría acompañado esta transformación del consciente mediante la manifestación de madre e hija, para lo que se disponía ya del material necesario en el mito Deméter-Perséfone. Pero, como la alquimia demuestra, ha preferido el tipo Cibeles-Atis en la figura de *prima materia* y *filius macrocosmi*, con lo que así no se muestra complementario, sino compensador. Se ve de esta forma que el inconsciente no se comporta de una manera simplemente contradictoria respecto al consciente, sino que es un contrario o compañero más o menos modificador. El tipo del hijo no saca del inconsciente primitivo una hija como imagen complementaria, sino también un hijo. Este hecho digno de atención se correlaciona, según todas las apariencias, con la encarnación del Dios espíritu puro en la naturaleza humana terrena posibilitada mediante la acción engendradora del Espíritu Santo en el vientre de la «Beata Virgo». Así, lo superior, lo espiritual, lo masculino se inclina hacia lo inferior, lo terreno, lo femenino, y, con arreglo a ello la madre que precede al mundo patriarcal, complaciendo a lo masculino, engendra un hijo mediante el instrumento del espíritu humano (de la «filosofía»); no el contrario de Cristo, sino su correspondencia misteriosa; no un hombre-dios, sino un ser fabuloso de acuerdo con la esencia de la madre primitiva. Y como al hijo superior le corresponde la misión de salvar al ser humano (el microcosmos), el hijo inferior tiene la significación de un *salvator macrocosmi*.

Este es, expuesto brevemente, el acontecer dramático que tuvo lugar en las tinieblas de la alquimia. Resulta superfluo observar que estos dos hijos jamás se unieron, salvo, quizás, en el espíritu y la experiencia más íntima de unos pocos alquimistas especialmente dotados. Pero no resulta difícil de entender lo que se «perseguía» con este acontecer: la encarnación de Dios en el hombre tenía la apariencia de una aproximación del principio masculino del mundo patriarcal al

principio femenino del mundo matriarcal, con lo que este último se sintió movido a una igualación al mundo de los padres. Evidentemente, esto significaba tanto como una tentativa de tender un puente para la compensación del conflicto sin resolver.

Pido al lector que no se escandalice por el hecho de que mi exposición parezca un mito gnóstico. Da la casualidad de que nos movemos aquí en los campos psicológicos donde se enraíza el gnosticismo. La afirmación del símbolo cristiano es gnosticismo, y la compensación del inconsciente lo es más que nada. Lo mitológico es el lenguaje desde siempre más adecuado para describir estos procesos psíquicos, y ninguna forma de exposición intelectual puede alcanzar ni siquiera aproximadamente la extensión y fuerza expresiva de la imagen mítica. Se ha de tener en cuenta que se trata de imágenes primitivas, por lo cual el lenguaje gráfico es el mejor y más adecuado para reproducirlas.

El proceso aquí descrito muestra todos los rasgos característicos de una compensación psicológica. Como es sabido, la máscara del inconsciente no solo es rígida, sino que refleja la cara que se le presenta. La hostilidad le da una figura amenazadora, mientras que la complacencia suaviza los rasgos de dicha máscara. Pero no se trata de un simple reflejo óptico, sino de una respuesta autónoma que permite reconocer la esencia propia del que responde. Así, el *filius philosophorum* no es, en modo alguno, un simple reflejo del Hijo de Dios en materia inapropiada, sino que el hijo de Tiámat muestra los rasgos de la imagen materna primitiva. Cierto es que marcadamente hermafrodita; pero tiene, sin embargo, nombre masculino y pone de manifiesto con ello la tendencia al compromiso con el reino subterráneo rechazado por el espíritu e identificado a secas con el mal: es inequívocamente una concesión a lo espiritual y lo masculino, aunque lleva en sí la gravedad de la Tierra y lo fabuloso de los seres primitivos animales.

Esta respuesta del mundo matriarcal muestra que no es insalvable el abismo que le separa del mundo patriarcal, pues el inconsciente contiene en sí un germen de la unidad de ambos. La esencia del consciente es discernimiento, diferencia; y, por causa de la conciencia, hay que separar entre sí los contrastes, ciertamente *contra naturam*. Los contrastes se buscan en la Naturaleza —«los extremos se tocan»—, y así sucede en el inconsciente, sobre todo en el arquetipo de la unidad, en la individualidad. En esta, como en la divinidad, están eliminados los contrastes; pero con la manifestación del inconsciente comienza la disociación de los mismos, como en la creación, pues cada acto de la adquisición de conciencia es un acto de creación, y los diversos símbolos cosmogónicos proceden de esta experiencia psicológica.

En la alquimia se trata preferentemente del germen de la unidad escondido en el caos de Tiámat y que constituye la respuesta a la unidad de la divinidad. Como esta, tiene propiedad trinitaria en la alquimia influida por el cristianismo y triádica en la

alquimia pagana. Según otros testimonios, responde a la unidad de los cuatro elementos y constituye así una cuaternidad. La mayoría preponderante de los modernos hallazgos psicológicos hablan en favor de esta última. Los pocos casos en que he observado que se produjera el número tres estaban caracterizados por una sistemática exclusión del consciente, concretamente por un inconsciente de la «función inferior». Precisamente, el número tres no es ninguna expresión de totalidad, al representar el número cuatro el mínimo de determinaciones de un juicio de la totalidad. No obstante, se ha de destacar que, junto a la clara tendencia de la alquimia (como también del inconsciente) a la cuaternidad, existe una inseguridad continuamente acentuada entre tres y cuatro. Ya en el axioma de María Profetisa, la cuaternidad está sujeta a restricciones y no aparece clara. En la alquimia, hay tanto cuatro como tres *regimina* (procedimientos), cuatro y tres colores. Cierto que hay siempre cuatro elementos; pero con frecuencia se hallan tres reunidos, y uno tiene una posición especial, ora la Tierra, ora el fuego. Cierto que «Mercurius[10]» es *quadratus*; pero también una serpiente tricéfala o una triunidad sin más ni más. La inseguridad remite a un «tanto como»; es decir, las posiciones centrales son tanto cuaternarias como ternarias. El psicólogo no puede por menos que remitirse al hecho de que también la psicología del inconsciente experimenta una perplejidad similar: la función «inferior», la menos diferenciada, está contaminada de tal modo por el inconsciente colectivo que, al tornarse en consciente, lleva con ella, entre otros, también el arquetipo de la individualidad το εν τέταρτον, como María dice. El cuatro tiene la significación de lo femenino, de lo maternal, de lo físico; tres equivale a masculino, paternal, espiritual. Por tanto, la inseguridad entre cuatro y tres equivale a una vacilación entre lo espiritual y lo físico: un ejemplo correspondiente de que toda verdad humana es siempre una penúltima verdad.

Al comenzar esta introducción, he partido de la totalidad del ser humano como de la meta a que en última instancia conduce el desarrollo anímico en el proceso psicoterapéutico. Esta cuestión está relacionada de manera indisoluble con premisas ideológicas y religiosas, respectivamente. Aunque el paciente crea no tener prejuicios en este aspecto —caso que se da con frecuencia—, está condicionado de antemano por la historia hasta en los detalles en su modo de pensar, de conducirse, en su moral y en su lenguaje, si bien es verdad que con frecuencia no tiene conciencia de ello, en parte por carencia de instrucción y, en parte por una autocrítica defectuosa. Por tanto, el análisis de su situación conduce, antes o después, a un traslucimiento de sus presuposiciones espirituales generales que va mucho más lejos de sus determinantes personales, con lo cual se plantea esa problemática que he intentado bosquejar en las páginas precedentes. En esta fase del proceso, tiene lugar la producción de los símbolos de unidad, de los *mándalas*, que se presentan durante el sueño o en forma de impresiones visuales gráficas durante el estado de vigilia, actuando frecuentemente como compensación clarísima de la contrariedad y conflictividad de

la situación consciente. Quizá fuera injusto decir que el dejar abierta la «grieta» (*przywara*)[11] en el orden mundial cristiano sea responsable de esto, al ser fácil demostrar que el simbolismo cristiano cura precisamente esta herida o se esfuerza en curarla. Posiblemente fuese más correcto considerar la no resolución del conflicto como un síntoma de la situación psíquica del hombre occidental y lamentar su incapacidad de abarcar dentro de él toda la extensión del símbolo cristiano. Como médico, no puedo hacer exigencia alguna en este sentido a mis pacientes, y tampoco tengo los medios de gracia de la Iglesia. En consecuencia, me veo enfrentado con la tarea de recorrer el único camino posible para mí, concretamente hacer que adquieran conciencia las imágenes arquetípicas, las cuales responden en cierto sentido a las ideas dogmáticas. Pero tengo que dejar que sean mis pacientes quienes decidan de acuerdo con sus presuposiciones, su madurez intelectual, su cultura, su origen y su temperamento, siempre que esto sea posible sin conflictos serios. Mi tarea, como médico, consiste en ayudar al paciente a que sea capaz de vivir. No puedo arrogarme ningún juicio sobre sus últimas decisiones, pues sé por experiencia que cualquier coacción, sea una leve sugerencia o persuasión o cualquier otro método de alteración, no consiguen, al fin y a la postre, sino impedir el estar solo con su individualidad o con el nombre que quiera darse a la objetividad del alma. Tiene que estar solo para darse cuenta de lo que le lleva él cuando él ya no se puede llevar más. Es únicamente esta experiencia la que proporciona al paciente una base indestructible.

Este cometido, realmente no ligero, se lo dejaría en cualquier momento con alegría al teólogo si mis pacientes no procedieran precisamente de él. Tendrían que haber seguido adheridos a la comunidad religiosa, pero han caído del gran árbol como una hoja marchita y ahora dependen del tratamiento médico. Hay en ellos algo que se aferra, a menudo con la fuerza de la desesperación, como si ellos o «ello» se precipitaran en la nada en el caso de no poder unirse; buscan un suelo firme donde puedan estar. Como para ellos no es válido ningún apoyo exterior, posiblemente tendrán que encontrarlo dentro de sí mismos, lo cual confieso, es posiblemente lo más improbable desde el punto de vista del inconsciente. Esto lo llegamos a ver gracias a la observación del arquetipo del «origen inferior del salvador».

El camino que conduce a la meta es al principio caótico e infinito, y solo de una forma muy gradual se van acrecentando las señales de dirección hacia una meta. El camino no es recto, sino, en apariencia, cíclico. Un conocimiento más exacto de él nos lo ha mostrado en forma de *espiral*: después de ciertos intervalos, los motivos oníricos vuelven una y otra vez a formas determinadas que, según su clase, definen un centro. Y ciertamente se trata de un punto central o de una disposición centralizada que a veces se presenta ya en los primeros sueños. Los sueños, como manifestaciones del inconsciente, giran alrededor del centro y se aproximan a este con amplificaciones cada vez más claras y extensas. Debido a la variedad y

multiplicidad del material simbólico, de momento resulta difícil encontrar en realidad un orden de cualquier especie. Como es natural, no se presupone en modo alguno que las series de sueños estén sujetas a ningún precio de orden; pero si se observa el fenómeno con más atención, se ve una forma cíclica y espiral, respectivamente, en el transcurso de la evolución. Se podría establecer un paralelismo entre tales cursos espirales y los procesos del crecimiento de las plantas; también el motivo vegetal (árboles, flores, etcétera) se reproduce con frecuencia en tales sueños y fantasías y se representa también espontáneamente de manera gráfica[12]. El árbol es, en la alquimia, el símbolo de la filosofía hermética.

La primera de las investigaciones que siguen se ocupa de una serie de sueños que contiene abundantes símbolos del centro y, respectivamente, de la meta. Por decirlo así, el desarrollo de estos sueños es equivalente al proceso de curación. Por tanto, el centro y la meta tienen importancia *curativa* en el auténtico sentido de la palabra. La justificación de tal terminología se basa en los sueños mismos, pues estos contienen tantas relaciones con el tema de los fenómenos religiosos que algunos de ellos pudieron ser acogidos en mi escrito *Psicología y religión*. No me parece que exista duda alguna en el sentido de que en estos procesos se trata de los arquetipos constitutivos de la religión. Sea lo que fuere la religión, su parte psíquica, que no se puede captar empíricamente, está presente sin duda de ninguna clase en tales manifestaciones del inconsciente. Nos hemos detenido demasiado en la cuestión, estéril en el fondo, de si son verdad o no las afirmaciones de la fe religiosa. Prescindiendo por completo del hecho de que jamás se puede probar o rebatir la verdad de una afirmación metafísica, la existencia de la afirmación es una realidad evidente en sí que no necesita de ninguna otra prueba; y si se asocia a esto un *consensus gentium*, queda así demostrada la validez de la afirmación precisamente por esta amplitud. Lo único abarcable en esto es el fenómeno psíquico, respecto al cual es inconmensurable la categoría de la exactitud o verdad objetivas. Un fenómeno no se soluciona jamás con un juicio racional; y en la vida religiosa se trata de fenómenos y hechos, y en modo alguno de hipótesis discutibles.

El enfrentamiento dialéctico en el proceso del tratamiento psíquico lleva consecuentemente a la confrontación del paciente con su sombra, con esa mitad oscura del alma de la que jamás uno se ha desprendido mediante proyección: o bien imputando al vecino, en sentido estricto o lato, todos los vicios que abiertamente tiene uno mismo, o bien traspasando sus pecados a un mediador divino por medio de la *contritio* o, con más suavidad, de la *attritio*[13]. Se sabe, ciertamente, que sin pecado no existe el arrepentimiento, y sin arrepentimiento, ninguna misericordia salvadora; que sin el «pecado original» jamás podría haber entrado en escena el acto de la salvación del mundo. Pero se elude a propósito investigar si no existirá precisamente en el poder del mal una voluntad divina especial para cuya percepción

tendríamos todos los motivos. Cuando, como es el caso del médico de almas, se tiene relación con seres humanos que están enfrentados con sus sombras más tenebrosas, se siente uno con frecuencia impulsado de una forma directa a tal modo de ver las cosas[14]. En cualquier caso, el médico no puede permitirse, con un gesto tan cómodo como moralmente sublime, el hecho de remitirse al «No harás» de las Tablas de la Ley. Tiene que efectuar un examen objetivo y sopesar las posibilidades, pues sabe, menos por cultura y educación religiosa que por naturaleza y experiencia, que existe algo así como un *felix culpa*. Sabe que no solo puede descuidar su felicidad, sino también su culpa decisiva, sin la que jamás un ser humano alcanzará su totalidad. Esta última es concretamente un carisma que no se puede conseguir con arte ni con habilidad, algo cuyo acontecer y llegar a ser solo se puede experimentar. Cierto que es para desesperarse el hecho de que la Humanidad no sea unitaria, sino que esté constituida por individuos cuya índole espiritual se distribuye en un período de diez mil años cuando menos. Por tanto, no existe absolutamente ninguna verdad que, significando la salvación para unos, no signifique para otros la perdición. Todo universalismo se enfrenta con este dilema terrible. He mencionado antes el probabilismo jesuítico, que representa como ningún otro la tremenda tarea del catolicismo eclesial. También los mejor intencionados se han espantado de esto; pero en la confrontación directa con la realidad de la vida se le han quitado ya a más de uno las ganas de enojarse o de reír. También el médico tiene que ponderar y sopesar, cierto que no en favor o en contra de la Iglesia, pero sí en beneficio o en oposición a la vida y la salud. El código moral aparece lo bastante claro y limpio sobre el papel; pero el mismo documento, escrito de las «tablas de carne del corazón», es con frecuencia un triste despojo, precisamente en el alma de quienes hablan con más fuerza. Aunque se diga por doquier: «El alma es el mal, no puede haber ninguna vacilación en juzgarlo», el mal es precisamente, en el caso individual, el más grande de todos los problemas, uno que exige ser sopesado con la mayor escrupulosidad. Sobre todo merece la mayor atención una pregunta: «*¿Quién actúa?*», pues la respuesta a esta pregunta decide al fin y al cabo sobre el valor de la acción. Cierto que para la sociedad tiene mayor importancia de momento el *qué* del hecho, ya que esclarece de una manera directa. Pero, a la larga, una actuación honrada puede terminar en desgracia cuando viene de la mano del hombre equivocado. El hombre previsor se dejará cegar tan poco por las acciones justas del injusto como por los hechos injustos del justo. Por ello, el psiquiatra no ha dirigido su atención al *qué*, sino al *cómo* de la acción, porque en dicho *cómo* está comprendida toda la esencia del autor. El mal exige ser tan sopesado como el bien, pues el bien y el mal no son, a fin de cuentas, sino prolongaciones y abstracciones ideales de la acción y ambas pertenecen al fenómeno claridad-oscuridad de la vida. Al fin y al cabo, no existe ningún bien del que no pueda surgir un mal, ni mal alguno del que no pueda brotar un bien.

La confrontación con la mitad oscura de la personalidad, con la «sombra», se produce de manera espontánea en cualquier tratamiento medianamente a fondo. Este problema es tan importante como el pecado lo es en la Iglesia. Es inevitable y penoso el conflicto abierto. Me han preguntado con frecuencia: «¿Y qué hace usted con esto?». No hago nada, no puedo hacer nada en absoluto, sino tener una cierta confianza en Dios y esperar a que de un conflicto soportado con paciencia y valentía surja la solución, no prevista por mí, que le ha sido deparada a cada paciente. Cierto que mientras tanto no permanezco inactivo ni adopto una actitud pasiva, sino que ayudo al paciente a entender todas las cosas que el inconsciente produce durante el curso del conflicto. Se me puede creer si digo que no es esto ninguna cosa corriente, sino que más bien entra dentro de lo más importante que jamás me haya echado a la cara. Tampoco permanece inactivo el paciente, pues él ha de efectuar lo acertado, y ciertamente con todos los medios a su alcance, para impedir que le derribe el ataque del mal. Necesita la «justificación mediante las obras», pues la «justificación mediante la fe» tan solo se ha quedado para él, como para tantos otros, en un sonido vacío. *La «fe» puede ser el sustitutivo de una experiencia, defectuosa*. Por ello, en estos casos se necesita de un obrar real. Cristo ha aceptado al pecador y no le ha condenado. El verdadero seguidor de Cristo hará lo mismo, y como no querrá para el prójimo lo que no desee para él, aceptará también al pecador, pues él también lo es. Y lo mismo que no se reprocha a Cristo que fraternizara con el mal, no se debe tampoco hacer uno el reproche de que amar al pecador, que todos lo somos, sea un pacto de amistad con el mal. El amor nos perfecciona, mientras el odio nos hace peores, tanto al odiado como al que odia. El riesgo de este modo de pensar concuerda con la peligrosidad del seguimiento de Cristo; pero el justo no se dejará sorprender en conversaciones con alcabaleros ni rameras. He de subrayar que ni la psicología ni el cristianismo han inventado todavía la imitación de Cristo. Deseo a todos que la Iglesia les libre de la carga de sus pecados; pero el que no puede recibir este servicio, tiene que inclinarse muy profundamente en el seguimiento de Cristo para tomar sobre sí la carga de su cruz. La Antigüedad podía ayudarse con primitiva sabiduría griega: Μηδέν άγαν, τω καιρώ πάντα προσεστι καλά. (Nada de exageraciones; todo el bien estriba en encontrar la medida justa). ¡Pero qué abismo nos separa aún de la sensatez!

Abstracción hecha de la dificultad moral, existe un peligro no despreciable y que, particularmente en el caso de individuos de naturaleza patológica, puede ser causa de complicaciones: es el hecho de que los contenidos del inconsciente personal (precisamente de la sombra) están correlacionados al principio de una manera indiferenciable con los contenidos arquetípicos del inconsciente colectivo y, al ir teniendo conciencia de la sombra, se arrastra de estos hacia arriba al mismo tiempo, por decirlo así. Se puede crear de esta suerte en el consciente un efecto inquietante, pues una animación de los arquetipos resulta desagradable también para el frío de los racionalistas. Concretamente, tiene miedo a la forma inferior del convencimiento, a la

superstición, que se impone a él, según opina. Pero, en tales casos, la superstición se presenta solo en su forma más característica cuando se trata de personas patológicas, no cuando son capaces de mantenerse firmes. En el último caso, la superstición se presenta, por ejemplo, en forma de temor a «enloquecer»; pues todo lo que no puede definir la conciencia moderna se considera enfermedad mental. Ciertamente, se ha de conceder que los contenidos arquetípicos del inconsciente colectivo adoptan con frecuencia en los sueños e imaginaciones unas formas grotescas y espantosas al mismo tiempo. Y tampoco el más racional de los conscientes es capaz de hacer frente a sueños de angustia sentidos profundamente o a imaginaciones de miedo obsesivas. La explicación psicológica de estas imágenes, de las que el paciente no se puede desprender ignorándolas ni silenciándolas, lleva de manera lógica a la profundidad de la fenomenología de la historia de la religión; pues la historia de la religión, en el sentido más amplio de este concepto (o sea, comprendidas mitología, folclore y psicología primitiva), representa el tesoro de las configuraciones arquetípicas, del que el médico puede extraer paralelismos útiles y comparaciones explicativas con que orientar e iluminar el consciente gravemente perturbado en su orientación. Es imprescindible dar a las imágenes fantásticas que surgen, extrañas e incluso amenazadoras para el consciente, un contexto, por decirlo así, con objeto de aproximarlas a la comprensión. Y, como enseña la experiencia, el mejor modo de lograrlo es mediante el empleo del material de comparación mitológico.

La parte II de este libro ofrece una gran cantidad de tales ejemplos. Al lector le llamará especialmente la atención el hecho de la abundancia de relaciones que existe entre el simbolismo onírico individual y la alquimia medieval. No es esto una prerrogativa del caso que se trate, sino un hecho general que no despertó mi atención hasta hace solo diez años poco más o menos, cuando comencé seriamente a estudiar el simbolismo de la alquimia.

La parte III contiene una introducción a la simbología de la alquimia en su relación con el cristianismo y el gnosticismo. Al ser una simple introducción, naturalmente está muy alejada de constituir una exposición completa de este campo oscuro y complicado, y se ocupa básicamente solo del paralelismo Cristo-*lapis*. Bien es verdad que este paralelismo da motivo a una comparación de las ideas de la meta perseguida por el *opus alchymicum* con las ideas centrales cristianas, pues ambas tienen una importancia máxima para la concepción e interpretación de las imágenes contenidas en los sueños y su efecto psicológico. Esto último es importante en la práctica de la psicoterapia, pues no es raro que precisamente pacientes inteligentes y cultos, cuyo regreso a la Iglesia es imposible, entren en contacto con materiales arquetípicos, presentando así problemas al médico que este no puede solucionar ya con una psicología orientada de forma puramente personal. Tampoco es suficiente en modo alguno el simple conocimiento de la estructura psíquica de la neurosis; pues,

tan pronto como el proceso penetra en la esfera del inconsciente colectivo, se trata con material *sano*: concretamente, con los fundamentos universales de la psique individual variada. A comprender estos estratos profundos de la psique nos ayuda, por una parte, el conocimiento de la primitiva psicología y de la mitología; pero, por otra —y esto en medida muy especial— el conocimiento de los grados previos históricos y directos del consciente moderno. En un lado, está el espíritu de la Iglesia, que ha dado origen al consciente actual; en otro, la Ciencia, en cuyos comienzos se ha escondido mucho que no pudo conseguir ninguna aceptación por parte de la Iglesia. Son, sobre todo, restos del espíritu y del sentimiento de la naturaleza de la Antigüedad, que no fueron aniquilados y terminaron encontrando asilo en la filosofía naturalista medieval. En forma de *spiritus metallorum* y de componentes astrológicos del destino, los viejos dioses planetarios perduraron durante muchos siglos de pensamiento cristiano[15]. Mientras que, en la Iglesia, la diferenciación creciente de rito y dogma alejaban el consciente cada vez más de las raíces naturales que tienen en el inconsciente, la alquimia y la astrología se ocupaban sin cesar en que no se arruinara el puente de unión con la naturaleza, es decir, con el inconsciente anímico. La astrología hacía que el consciente volviera sus ojos una y otra vez al reconocimiento de los «pobres en hogar», es decir a la dependencia del carácter y del destino respecto a motivos temporales determinados; y la alquimia daba continuamente motivos para la proyección de los arquetipos que no podían encajar sin rozamiento en el proceso cristiano. Cierto que, por un lado, la alquimia rozaba sin cesar los límites de la herejía y estaba prohibida por la Iglesia; pero, por otro, disfrutaba de la protección eficaz que le ofrecía la oscuridad de un simbolismo, que en todo momento se podía explicar también como un alegorismo inofensivo. Para muchos alquimistas, el aspecto alegórico se hallaba en primer plano hasta un punto tal, que estaban firmemente convencidos de estar tratando tan solo cuerpos químicos. Pero siempre había alquimistas aislados para quienes el trabajo de laboratorio guardaba relación con el *símbolo* y su efecto psíquico. Según demuestran los textos, estos pocos alquimistas tenían conciencia de lo último, y en tal medida que trataban de mentirosos, embusteros y descaminados a los ingenuos fabricantes de oro. Daban a conocer su punto de vista con frases tales como *aurum nostrum non est aurum vulgi*. Cierto que su trabajo con la materia constituía un esfuerzo serio de penetrar en la esencia de las transformaciones químicas; pero al mismo tiempo era también —y en medida con frecuencia preponderante— la reproducción de un proceso *psíquico* que discurría paralelamente, la cual podía ser proyectada con tanta más facilidad en la desconocida química inconsciente, exactamente igual que la transformación misteriosa de la materia. La problemática, antes descrita, del proceso de formación de la personalidad, la del *proceso de individuación*, es la que se expresa en el simbolismo de la alquimia.

Mientras que el gran motivo de la Iglesia es la *imitatio Christi*, el alquimista, sin

saberlo de un modo claro y mucho menos sin quererlo, es víctima, en la soledad y la oscura problemática de su obra, de las condiciones previas inconscientes de su espíritu y su esencia, dadas por la Naturaleza, pues no puede apoyarse por parte alguna en modelos claros e inequívocos, como el cristiano. Los autores a quienes estudia le proporcionan símbolos cuyo sentido cree comprender a su manera, que en realidad afectan y excitan su inconsciente. Los alquimistas, riéndose de sí mismos, han creado la expresión *obscurum per obscurius*. Con este método se entregaban precisamente al proceso del que la Iglesia aspiraba a salvarles ofreciéndoles para ello, en sus ideas dogmáticas, analogías de precisamente este proceso; las cuales, sin embargo, en estricta oposición a la alquimia, estaban apartadas de la correlación natural mediante la unión con la figura histórica del Salvador. La unidad de los cuatro, el oro filosofal, la *lapis angularis*, la *aqua divina*, eran, en la Iglesia, la cruz de cuatro brazos en la que el Unigénito se había ofrecido como víctima históricamente una vez y, al mismo tiempo, por toda la eternidad. Los alquimistas, procediendo de una forma opuesta a la Iglesia, prefirieron la búsqueda con el conocimiento al encuentro mediante la fe, a pesar de que, como hombres medievales, no se consideraban otra cosa que buenos cristianos. Paracelso es un ejemplo modélico a este respecto. Pero les ocurría lo que al hombre moderno, que prefiere —o tiene forzosamente que preferir— la experiencia primitiva individual a la fe en la imagen transmitida por la tradición. El dogma no es una invención arbitraria ni un milagro único descrito como tal con el claro objeto de destacarlo de la correlación natural. Las ideas centrales cristianas tienen su raíz en aquella filosofía gnóstica que, por razones y leyes psicológicas, tuvo que desarrollarse en una época en que quedaron anticuadas las religiones clásicas. Se basa en la percepción de los símbolos del proceso de individuación inconsciente, que tiene siempre lugar cuando se van descomponiendo las ideas superiores colectivas que dominan la vida humana. En tales épocas, existe, necesariamente, un gran número de individuos que son apresados en alta medida por arquetipos sobrenaturales, los cuales salen a la superficie para formar nuevos dominantes. El apresamiento se muestra sin excepción, por decirlo así, en el hecho de que los aprehendidos se identifican con sus contenidos y que, al no comprender su papel —que les ha sido impuesto— como efecto de los nuevos contenidos, todavía no reconocibles, representan los mismos ejemplarmente con su vida, con lo cual se convierten en profetas y reformadores. Como el contenido arquetípico del drama cristiano consiguió expresar de manera satisfactoria el inconsciente intranquilizado y apremiante de los muchos, el *consensus omnium* lo elevó a la categoría de verdad obligatoria en general, cierto que no mediante un acto de razonamiento, sino a través de una captación irracional, mucho más eficaz. Así se convirtió Jesús en la imagen protectora frente a las potencias arquetípicas que amenazaban con tomar posesión de todos. El feliz mensaje anunciaba: Ya ha pasado, ya no os pasará más mientras creáis en Jesús, el Hijo de Dios. Pero pudo, puede y podrá pasar a cada uno tan pronto desaparezca de él el dominante cristiano. Por tal motivo, han existido siempre

personas que, por debajo y por caminos secundarios, para su perdición o su salvación, no se han conformado con el dominante de la vida de la conciencia, sino que buscaron la experiencia primitiva de las raíces eternas. Y, obedeciendo a la fascinación del inconsciente inquieto, se lanzaron a aquel desierto, donde, como Jesús, se encontraron con el hijo de las tinieblas, el αντιμιμον πνεύμα. Así, un alquimista (¡clérigo, además!) ruega: *Horridas nostrae mentis purga tenebras, accende lumen sensibus!* Quizás hable aquí la experiencia del *nigredo*, el primer grado de la obra, que fue sentido como *melancholia* y responde psicológicamente al encuentro con la sombra.

Por tanto, si la psicoterapia moderna se encuentra de nuevo con los vivificados arquetipos del inconsciente colectivo, se repite con ello el fenómeno que se pudo observar con frecuencia en las grandes épocas de transición religiosa, pero que también se produce en el individuo para quien han dejado ya de tener todo significado las ideas superiores dominantes. Un ejemplo de esto es el *descensus ad inferos*, representado en el *Fausto*, el cual, de forma consciente o inconsciente, significa un *opus alchymicum*.

La problemática de las contradicciones originada por la sombra desempeña en la alquimia un papel grande y decisivo: al fin y al cabo, en el curso de la obra, conduce a la unión de los contrastes en la forma arquetípica del *hierosgamos*, o sea, de la «boda química». Se funden en esta en una unidad los contrastes supremos en la figura de lo masculino y lo femenino (como en el Yang y Yin chino), unidad que no contiene ya contraste alguno y que, por tanto, es incorruptible. Bien es verdad que es condición previa para esto que el *artifex* no se identifique con las figuras del *opus*, sino que las deje perseverar en su forma impersonal objetiva. Mientras la alquimia se esforzó con la obra en el laboratorio, se halló en un estado anímico favorable; pues en tanto sucedía así, el alquimista no disponía de ocasión alguna de identificarse con los arquetipos nacientes, pues todos estos estaban proyectados en la materia química. Ciertamente, esta situación tenía una desventaja: el alquimista estaba obligado a representar la sustancia incorruptible como cuerpo químico, lo cual era una empresa irrealizable que terminó haciendo fracasar totalmente a la alquimia del laboratorio para ser sustituida por la química. Pero no desapareció la parte anímica de la obra, sino que forzó la aparición de nuevos intérpretes, como observamos en el ejemplo del *Fausto* y en la importantísima relación de la moderna psicología del inconsciente con la simbología alquimista.

II. Símbolos oníricos del proceso de individuación

Aportación al conocimiento de los procesos del inconsciente que se manifiestan en los sueños

… facilis descensus Averni, noctes atque dies patet atri ianua Ditis; sed revocare gradum superasque evadere ad auras, hoc opus, hic labor est.
(… Es fácil y sencillo bajar a las profundidades del Averno, pues la tenebrosa puerta del sepulcro está abierta día y noche; sin embargo, el regreso hacia arriba, a la clara atmósfera del cielo, pasa por un sendero duro y doloroso).
VIRGILIO: *Eneida*, VI. 126-129

1. Introducción

A. Material

Los símbolos oníricos del proceso de individuación son imágenes de naturaleza arquetípica que aparecen en los sueños, las cuales describen el proceso de centrado y, respectivamente, la producción de un nuevo centro de la personalidad. El aspecto general de este proceso aparece expuesto en mi libro *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Por ciertas razones mencionadas en dicha obra, denomino también a este centro individualidad, concepto en el cual se debe abarcar la totalidad de lo psíquico. La individualidad no es solo el punto central sino también el círculo donde se comprenden el consciente y el inconsciente: es el centro de esta totalidad lo mismo que el yo es el centro del consciente.

Los símbolos que presento aquí no afectan a los variados grados y transformaciones del proceso de individuación, sino a las imágenes que se relacionan de forma exclusiva y directa con la adquisición de conciencia por el nuevo punto central. Estas imágenes pertenecen a una categoría determinada que denomino *simbolismo mándala*, que he descrito con más detalle en la obra *El misterio de la floración áurea*, en colaboración con Richard Wilhelm. En la investigación que ahora

presento, quisiera exponer una serie individual de tales símbolos por orden cronológico. Mi material está integrado por más de mil sueños e impresiones visuales de un hombre joven formado científicamente[16], y he trabajado en los cuatrocientos primeros sueños en relación con la investigación que aquí ofrezco. Estos sueños se distribuyen en aproximadamente diez meses. Con objeto de evitar toda influencia, la observación del proceso ha corrido a cargo de una discípula mía, una doctora que comenzaba por aquella época. Esto tuvo lugar durante cinco meses; después, el sujeto observado prosiguió solo sus observaciones durante tres meses. Salvo una breve conversación al comienzo, no he visto en definitiva al durmiente en el transcurso de los ocho primeros meses, por lo cual, de los cuatrocientos sueños, trescientos cincuenta y cinco se produjeron sin contacto personal alguno conmigo. Solo los últimos cuarenta y cinco sueños tuvieron lugar bajo mi observación. No se efectuó interpretación alguna digna de mención, pues el sujeto que soñaba no tenía necesidad de ayuda alguna a causa de su excelente preparación científica y de sus dotes personales. Por tanto, las condiciones fueron realmente ideales para una observación y un registro carente de prejuicios.

Los *sueños iniciales*, veintidós en total, los presentaré al principio extractadamente para mostrar cómo está incrustado en el restante material del sueño el simbolismo mándala, que ya aparece muy temprano. Después escojo, siguiendo un orden cronológico, los sueños que tratan especialmente del mándala[17].

Salvo pocas excepciones, han sido abreviados todos los sueños, bien entresacando la parte donde se refleja el pensamiento principal o bien reduciendo el texto entero a lo más esencial, condensándolo, en suma. Esta operación simplificadora no se ha traducido tan solo en una disminución de su extensión, sino que ha eliminado al mismo tiempo alusiones personales y complicaciones; basado esto último en razones de discreción. En el curso de esta intervención, no sin peligro, he evitado, según mi más leal saber y entender, toda arbitrariedad perturbadora del sentido. También hube de tener en cuenta las mismas consideraciones al proceder a la interpretación, por lo que en apariencia se pasan por alto ciertos pasajes de los sueños. De no haber sacrificado así, en parte, la totalidad del proceso, no habría estado en situación de publicar esta serie que, en mi opinión, apenas puede ser superada en inteligencia, claridad y lógica. Por ello, para mí constituye un placer especial expresar aquí mi agradecimiento más sincero al «autor» por el servicio que ha prestado a la ciencia.

B. El método

En mis trabajos y conferencias, he subrayado siempre que se ha de renunciar a

opiniones preconcebidas cuando se analizan e interpretan contenidos objetivo-psíquicos[18] («inconscientes»). No estamos todavía en posesión de ninguna teoría general de los sueños que nos permita sin riesgo proceder de una manera deductiva, así como tampoco disponemos de una teoría general del consciente que pueda hacernos llegar a conclusiones por vía de la deducción. Las manifestaciones de lo subjetivo-psíquico, o sea, del consciente, son lógicas solo en una parte reducidísima, y no existe ninguna presentación teórica de pruebas que exponga de una forma concluyente la necesidad de un supuesto nexo causal. Al contrario, tenemos que contar con una arbitrariedad y «casualidad» casi total de las complejas reacciones y acciones del consciente. Igualmente, no existe razón empírica alguna —y teórica mucho menos— que permita suponer que no sea aplicable lo mismo a las manifestaciones del inconsciente. Estas últimas son tan diversas, imprevisibles y arbitrarias como las primeras y, por tal motivo, han de ser objeto de tan diversos modos de observación como aquellas. Cuando se trata de manifestaciones conscientes, estamos en la desventajosa situación de que el sujeto observado nos dirige la palabra y nos presenta un contenido que se pretende sea reconocible; en cambio, cuando se trata de manifestaciones «inconscientes», no existe ningún idioma adecuado según lo entendemos, sino simplemente un fenómeno psíquico que, en apariencia, solo guarda unas relaciones muy leves con los contenidos conscientes. En caso de que la manifestación consciente fuera incomprensible, siempre se puede preguntar la opinión; pero lo objetivo-psíquico es extraño también a la conciencia, en la que se expresa. Por tanto, se ha de emplear obligatoriamente el método que exige la lectura de un texto fragmentario o de uno que contenga palabras desconocidas: estudiar el contexto. Mediante comparaciones de una serie de pasajes de textos donde aparezca la palabra desconocida, quizá se averigüe lo que puede significar. El contexto psicológico de los contenidos oníricos está constituido por ese tejido de asociaciones en el cual la expresión del sueño está entretejida de una forma natural. Teóricamente, esto no se puede saber de antemano jamás; en la práctica, resulta posible a veces, presuponiendo gran experiencia y costumbre. Pero un análisis cuidadoso no se abandonará nunca demasiado a las reglas de la profesión, pues son demasiado grandes los riesgos de la equivocación y la sugestión. Precisamente, cuando se analizan sueños aislados, es reprobable, ni más ni menos, este conocimiento previo y esta presuposición que se basan en esperanzas prácticas y en una probabilidad de tipo general. Por tanto, es imprescindible observar la regla de presuponer desconocido al principio todo sueño o cualquier parte de él e intentar una interpretación solo ya después de conocer el contexto, para lo cual se introduce en el texto del sueño el sentido hallado al establecer el contexto y se intenta comprobar si es posible así una lectura fluida o si surge un sentido satisfactorio. Sin embargo, no se debe esperar en caso alguno que este sentido responda a cualquier esperanza subjetiva; pues posiblemente, e incluso hasta con mucha frecuencia, el sueño, para nuestra confusión, dice algo distinto de lo que se esperaba. Si el sentido descubierto

en el sueño responde a lo que se esperaba, es esto incluso una razón para desconfiar; pues, por lo común, la posición del inconsciente es complementaria o compensatoria del consciente[19] y, por tanto, inesperadamente «distinta». No discuto en modo alguno la posibilidad de sueños «paralelos», es decir, de aquellos cuyo sentido concuerda con la posición de la conciencia y la apoya, respectivamente.

El método que observo en el curso de esta investigación parece hallarse en franca contradicción con esta forma sistemática de entender los sueños. Despierta la impresión de que los sueños sean «interpretados» sin la menor consideración al contexto. En realidad, no he recibido el contexto en parte alguna, pues, en definitiva, y según he mencionado antes, la serie de sueños no tuvo lugar en modo alguno bajo mi observación directa. Procedo en cierto modo como si yo mismo hubiese tenido los sueños y, por ello, estuviera en situación de suministrar personalmente el contexto.

Aplicado a sueños *aislados* de alguien prácticamente desconocido para mí, este método sería un craso error técnico. Pero aquí no se trata de sueños aislados, sino de series *coherentes* en cuyo transcurso el sentido va surgiendo de manera gradual de una forma espontánea en cierto modo. Concretamente, la serie es el contexto que el durmiente mismo procura. Es como si no se nos facilitara *un* texto, sino muchos, los cuales aclaran desde todos lados los términos desconocidos, por lo cual la lectura de todos los textos es suficiente en sí para esclarecer las dificultades de sentido de cada uno de ellos. Además, el tercer capítulo de esta investigación estudia un arquetipo determinado que otras fuentes nos han permitido conocer desde hace mucho tiempo, con lo cual la interpretación se facilita de un modo considerable. Cierto que la interpretación de cada pieza individual es esencialmente una conjetura; pero el curso de la serie total nos ofrece todos los medios necesarios para corregir posibles errores en las piezas precedentes.

Es lógico que el sujeto soñante, mientras estuvo sometido a observación por mi discípula, no tuviera conocimiento alguno de estas interpretaciones, por lo cual no estaba prejuzgado en modo alguno mediante concepciones de ninguna clase. Por lo demás —y para ello me baso en una abundante experiencia— sostengo la opinión de que se da más importancia de la real al riesgo del prejuicio. Según la experiencia, lo objetivo-psíquico es independiente en grado sumo. Si no fuera así, no podría ejercer tampoco su función peculiar, concretamente la compensación del consciente. El consciente se puede amaestrar como un papagayo; no, sin embargo, el inconsciente. Por esta razón, san Agustín ha expresado su agradecimiento a Dios por no haberle hecho responsable de sus sueños. Lo inconsciente es un elemento psíquico en cuyo ejercicio solo podemos introducirnos en apariencia y, además, con gran desventaja para la conciencia. Queda fuera del alcance de todo capricho subjetivo penetrar en un campo de naturaleza que no se puede mejorar ni estropear, ni en los secretos de esta naturaleza, que solo somos capaces de acechar, pero no de apresar con los dedos.

2. Los sueños iniciales

1. Sueño:

El que sueña se halla en una reunión en la que, al despedirse, se pone el sombrero de otro en vez del suyo.

El sombrero, como algo que cubre la cabeza, tiene en general el significado de lo que *coge* a la cabeza. El sombrero recubre como una idea superior toda la personalidad y le participa a esta su importancia. La coronación imparte al soberano la naturaleza divina del Sol; el birrete de doctor presta la dignidad de sabio; un sombrero *ajeno* procura una naturaleza de otra persona. Meyrink se sirve de este motivo en El *Golem*, donde el héroe se pone el sombrero de Athanasius Pernath y, a causa de ello, es transferido a una vida ajena. Se ve con claridad suficiente en El *Golem* que es el inconsciente el que introduce al héroe con experiencias fantásticas. Se debe aquí destacar hipotéticamente la importancia de los paralelos de El *Golem*: es el sombrero de Athanasius, de un inmortal, de un ser intemporal, que, en calidad de tal, se ha de considerar un ser de validez general, siempre existente, que se diferencia del individuo único, casual, por decirlo así. El sombrero, que rodea la cabeza, es redondo como el círculo solar de la corona y contiene así la primera alusión al *mándala*. El sueño *mándala* número 9 confirmará el atributo de la duración imperecedera, y el sueño número 35, la naturaleza *mándala* del sombrero. Como consecuencia general del cambio de sombreros, posiblemente debiéramos esperar un proceso similar al presentado en El *Golem*, es decir, un destacarse del inconsciente. El inconsciente está ya como una sombra con sus figuras detrás y apremia para introducirse en el consciente.

2. Sueño:

Viaja en el tren, se coloca en plena ventanilla e impide la visión a quienes viajan con él. Tiene que dejar libre la ventanilla a los demás viajeros.

El proceso se ha puesto en movimiento y el soñante descubre que quita la luz *al que*

está de pie detrás de él, o sea al componente inconsciente de su personalidad. No tenemos ojos detrás; por tanto, «detrás» es la región de lo invisible, o sea del inconsciente. Si el soñante deja libre el acceso a la ventanilla, al consciente, entonces se tiene conciencia del contenido inconsciente.

3. Impresión hipnagógica, visual:

> *En la orilla del mar. El mar, inundándolo todo, irrumpe en tierra firme. El durmiente se ve luego en una isla solitaria.*

El mar es el símbolo del inconsciente colectivo, pues esconde profundidades insospechadas debajo de su superficie[20]. Los que están detrás de él, la vaga personificación del inconsciente, irrumpen como una marea en la tierra firme del consciente. Tales irrupciones son inquietantes, debido a ser irracionales e inexplicables para el afectado. Significan una alteración grave de la personalidad, al constituir en seguida un penoso secreto personal que aleja de su entorno a la persona afectada y la aísla de él. Se teme ser arrastrado por la anormalidad mental y con cierta razón, pues a los enfermos mentales les ocurre algo completamente similar. A pesar de todo, queda todavía un largo camino por recorrer desde la irrupción captada intuitivamente hasta ser vencido de un modo patológico; pero el profano en la materia desconoce esto. La consecuencia de un aislamiento psíquico mediante el secreto es por lo común una vivificación sustitutiva de la atmósfera psíquica, que ocupa el lugar del contacto perdido con el prójimo. Es un motivo para una activación del inconsciente, del que surge después algo similar, como las ilusiones y alucinaciones de los caminantes del desierto, de los marinos y los santos. El mecanismo de estos fenómenos quizá tenga una explicación energética. Las relaciones normales con el objeto del medio que nos rodea se mantienen por medio de un determinado gasto de energía. Si se corta la relación con el objeto, se produce una «retención» de la energía, la cual, a su vez, ocasiona una imagen sustitutiva equivalente. Por ejemplo, así como la manía persecutoria tiene su origen en una relación que la desconfianza ha tornado enfermiza, también se produce, como sustitutivo de la vida normal del contorno, una realidad ilusoria en la que, en lugar de personas, son sombras inquietantes y fantasmales las que se mueven. De aquí se deriva que los hombres primitivos vieran en los desiertos, lugares solitarios y despoblados, unos sitios habitados por «demonios» y seres parecidos.

4. Sueño:

> *Está rodeado por muchas figuras de mujer indeterminadas. Una voz le dice: «Primero tengo que marcharme lejos del padre».*

Se ha producido aquí una vivificación de la atmósfera psíquica mediante el concurso de *succubi*, como se diría en lenguaje de la Edad Media. Nos recuerda las visiones del egipcio san Antonio, que Flaubert[21] ha descrito tan sabiamente. El elemento alucinatorio del consciente se hace ostensible en la *divulgación del pensamiento*. El «Primero tengo que marcharme lejos» exige un complemento que comienza con «para después». Probablemente sea: «para después poder ir detrás del inconsciente, es decir, de la atracción de las mujeres». El padre, como representante del espíritu tradicional, tal como se manifiesta en religión y en el modo general de concebir el mundo, obstaculiza el camino del que sueña. Apresa al soñante en el consciente y los valores de este. El mundo masculino tradicional, con su intelectualismo y su racionalismo, se hace ostensible como obstáculo, de donde se ha de deducir que el inconsciente que se acerca al soñante se halla en manifiesto contraste con las tendencias del consciente y que el sujeto que sueña, a pesar de estos contrastes, muestra ya una gran tendencia a inclinarse hacia el inconsciente. Por tanto, parece ser que el inconsciente no está subordinado al juicio racional del consciente, sino que más bien puede que sea una experiencia *sui generis*. Naturalmente, no le resulta fácil al intelecto admitir esto, pues con ello se exige un *sacrificium intelectus*, si no total, sí, al menos, en parte. Además, el problema que se nos presenta en este caso es difícilmente concebible por el hombre moderno, pues, al principio, este no puede comprender al inconsciente como una esfera vivencial peculiar y autónoma, sino como un apéndice intrascendente y como irreal del consciente. Este conflicto aparecerá todavía muchas veces en el transcurso de los posteriores sueños, hasta terminar encontrando la fórmula adecuada para la correlación consciente-inconsciente e indicar a la personalidad la posición media correcta. También un conflicto de tal naturaleza no se puede solucionar mediante su entendimiento, sino tan solo mediante la experiencia del mismo. Ha de ser vivido cada escalón del proceso. No existe ninguna interpretación ni artificio de clase alguna con que se pueda eludir esta dificultad, pues únicamente de forma gradual se puede conseguir la unificación del consciente y el inconsciente.

La resistencia del consciente frente al inconsciente, así como la subestimación de este último, es una necesidad histórica de la evolución, pues de otro modo no se podría en definitiva establecer jamás una diferenciación entre consciente e inconsciente. Pero el consciente del hombre moderno se ha alejado demasiado del hecho real del inconsciente. Hasta se ha olvidado que la psique no es en modo alguno nuestra intención, sino que es autónoma e inconsciente en su mayor parte. De aquí que, en el hombre civilizado, la aproximación del inconsciente origine el pánico, lo cual se debe, no en pequeña parte, a la amenazadora analogía con la perturbación mental. El intelecto no pone reparos a «analizar» el inconsciente como un objeto pasivo; al contrario, tal forma de actuar respondería a lo que se espera racionalmente.

Pero dejar que el inconsciente actúe y experimentarle como una realidad es algo que está por encima del valor y del poder del europeo medio, que prefiere, sencillamente, no comprender este problema. También resulta mejor así para los cortos de alcances, pues esta cosa no carece de riesgos.

La experiencia vivida del inconsciente es un secreto personal difícil de comunicar y solo a los menos; por ello aísla, como ya se ha dicho antes.

Pero el aislamiento se traduce en una vivificación compensadora del ambiente psíquico, y esto resulta inquietante. Las figuras que aparecen en este sueño son femeninas, con lo cual se señala la naturaleza femenina del inconsciente. Son hadas, sirenas seductoras y lamias las que fascinan al caminante solitario y le extravían. En forma similar aparecen en el comienzo de la *nekyia*[22] de Polifilo las seductoras vírgenes[23]. Una figura similar es la Melusina de Paracelso[24].

5. Impresión visual:

Una serpiente describe un circulo en torno al durmiente que permanece inmóvil en el suelo como un árbol.

La descripción de un círculo fascinador es el medio mágico primitivo que utilizan todos los que tienen un propósito especial y secreto. Se protege así contra los *perils of the soul* que amenazan desde el exterior, peligros que atacan a todos los que están aislados por el secreto. Inversamente, se utilizaba también desde muy antiguo este método para delimitar un territorio como sagrado e inviolable, sirviéndose para ello del *succus primigenius*; por ejemplo, en las fundaciones de ciudades[25]. El hecho de que el durmiente permanezca en el centro como si hubiera echado raíces es una compensación de su impulso, casi insuperable, de escapar del dominio por el inconsciente. Percibe después de esta visión una agradable sensación de alivio. Y con razón, pues ha conseguido crear un τέμενος protegido, un recinto tabú[26], en el cual le es posible vivir la experiencia del inconsciente. Así se convierte en intención el aislamiento, en otro caso inquietante, se le da un sentido objetivo y se le priva por este medio de su carácter aterrorizador.

6. Impresión visual (que sigue directamente a la 5):

Una figura embozada de mujer está sentada en una escalera.

El motivo de la mujer desconocida, que denominamos *anima*[27] técnicamente, se presenta aquí por primera vez, y ciertamente como personificación de la atmósfera psíquica vivificada, como antes las muchas figuras de mujeres desconocidas (sueño

4). A partir de ahora vuelve a presentarse en muchos sueños la figura de la mujer desconocida. La personificación significa siempre una actividad autónoma del inconsciente. Cuando hace acto de presencia una figura humana, esto quiere decir que el inconsciente comienza a actuar. La actividad de tales figuras tiene con mucha frecuencia un carácter *anticipador*. Es decir, se anticipa una actividad que el sujeto que sueña realizará personalmente más tarde. En este caso, es la escalera lo que se indica, con lo cual se alude a un ascenso o un descenso.

Como el proceso que discurre en tales sueños tiene su analogía histórica en los *ritos de iniciación*, no parece superfluo señalar que la escalera planetaria de siete escalones desempeña en él un papel importante, como sabemos, por ejemplo, por Apuleyo. Las iniciaciones del sincretismo de las postrimerías de la Antigüedad, ya impregnadas fuertemente de alquimia (así las visiones de Zósimo)[28] se ocupan especialmente en la «subida», sobre todo en la *sublimación*. La ascensión está representada también con frecuencia por la *escalera*; de aquí la ofrenda funeraria egipcia de una escalera para el *ka* de los difuntos[29]. La idea de la ascensión a través de los siete círculos planetarios significa el regreso del alma a la deidad solar, en la que todos tienen su origen, según sabemos también, por ejemplo, por Firmicus Maternus[30]. Por tanto, el misterio de Isis, que nos describe Apuleyo[31] culmina también en lo que la alquimia de la Baja Edad Media (que, mediante la tradición arábiga, se remonta de forma directa al acervo espiritual alejandrino[32]) denomina *solificatio*: el iniciado es coronado como Helios.

7. Impresión visual:

La mujer embozada se quita el velo que le oculta el rostro. Este resplandece como el Sol.

La *solificatio* se verifica en el *anima*, proceso que posiblemente corresponda a la *illluminatio*, a la iluminación. Esta representación mística, por decirlo así, se halla en abierta contradicción con la postura racionalista del consciente, para la que la forma máxima de comprensión y entendimiento es únicamente la iluminación intelectual. Como es natural, esta postura no cuenta jamás con el hecho de que el conocimiento científico es satisfactorio tan solo para la cima actual de la personalidad, pero no para la psique colectiva[33], que se remonta a nebulosos tiempos remotos y que necesita un rito especial para su ligazón a la conciencia del presente. Por tanto, se prepara con toda evidencia una *iluminación del inconsciente*, la cual tiene más bien carácter de *illuminatio* que de «ilustración» racional. La *solificatio* se halla a una distancia infinita del consciente, al que le parece carismática.

7. Impresión visual:

Un arco iris debería ser utilizado como puente, pero no se debe pasar por encima de él, sino por debajo. Quien pasa por el puente cae y se mata.

Solo los dioses caminan con éxito por el puente del arco iris. Los mortales se caen de él y se matan, pues el arco iris es solo un hermoso reflejo que se extiende por el cielo; pero no un camino para seres dotados de cuerpo. Estos tienen que «pasar por debajo». Pero debajo de los puentes corre el *agua* que sigue su pendiente. Esta alusión se confirmará más tarde.

8. Sueño:

Una campiña verde donde pacen muchas ovejas. Es el «campo de ovejas».

Es posible que este sueño extraño, al principio indescifrable, tenga su origen en impresiones de la niñez, particularmente en ideas religiosas (las cuales no están muy lejos desde este aspecto), por ejemplo «El Señor me apacienta en una verde pradera», o la alegoría cristiana de los primeros tiempos: el pastor y sus ovejas[34]. El tema siguiente señala en esta dirección.

9. Impresión visual:

La mujer desconocida está en el campo de las ovejas y señala el camino.

El *anima*, que ha anticipado ya la *solificatio*, aparece aquí como Psicopompos, que señala el camino[35]. El camino comienza en el campo de la niñez, es decir, en la época en que la conciencia racional del presente no se ha separado todavía del alma histórica, del inconsciente colectivo. Cierto que la separación es inevitable, pero conduce a un tal distanciamiento respecto de aquella psique prehistórica crepuscular en que entra en juego una pérdida del instinto. La consecuencia de esto es la falta de instinto y, con ella, la desorientación en situaciones humanas generales. Pero la separación lleva aparejado también que el «campo de la niñez» permanezca definitivamente infantil y se convierta así en una fuente constante de impulsos y tendencias infantiles. Como es lógico, estos intrusos resultan sumamente desagradables al consciente, que por ello los relega de una manera consecuente. Pero la lógica de la relegación sirve, simplemente, para crear un alejamiento todavía mayor respecto del origen y por tanto aumenta la carencia de instintos hasta la falta de alma. En consecuencia, el consciente es sofocado por completo por el infantilismo o se ha de defender contra él en todo momento estérilmente con cínica senilidad o con amargada resignación. Se ha de ver, por consiguiente, que la postura sensata de la conciencia actual, a pesar de sus éxitos indiscutibles, está infantilmente inadaptada en

muchos aspectos y se ha tornado, por ello, contraria a la vida. Esta se ha secado, se encuentra obstaculizada, y por tal causa exige el descubrimiento de las fuentes. Pero la fuente no puede ser descubierta si el consciente no se presta a retroceder al «campo de la niñez», para en él, como antaño, recibir las instrucciones del inconsciente.

No es infantil tan solo el que continúa siendo niño demasiado tiempo, sino también el que se separa de la niñez y opina que ya no existe lo que él no ve. Sin embargo, el que regresa al «campo de la niñez» cae en el miedo de tornarse infantil porque no sabe que todo lo originariamente anímico tiene un rostro doble: uno que mira hacia delante y otro que lo hace hacia atrás. Es equívoco y, por consiguiente, simbólico como toda realidad viva.

En el consciente, nos hallamos en una cumbre; y opinamos infantilmente que el camino a seguir discurre hacia alturas más elevadas, por encima de la cumbre. Es este el puente quimérico del arco iris. Para alcanzar la próxima cumbre se ha de bajar antes al campo donde los caminos empiezan a separarse.

10. Sueño:

Una voz dice: «Eres todavía un niño».

Este sueño obliga a reconocer que tampoco un consciente diferenciado se ha desprendido en modo alguno de lo infantil y que, por tanto, es necesario un regreso al mundo de la niñez.

11. Sueño:

Un peligroso caminar con el padre y la madre por muchas escaleras, arriba y abajo.

El consciente infantil está siempre unido al padre y la madre, nunca está solo. El regreso a la niñez es siempre el regreso al padre y a la madre, a toda la molestia, con el *non ego* psíquico representado por los padres y con la larga y pesada historia del proceso. Regresión significa disolución en los determinantes históricos, hereditarios, de cuyo cerco nos podemos librar únicamente mediante un esfuerzo máximo. La historia psíquica previa es realmente el espíritu de la pesantez, la cual necesita de escalones y escaleras, porque, al contrario que el intelecto, ingrávido e incorpóreo, no puede volar en el caso dado. La disolución en la diversidad de los determinantes históricos es como un caminar a perderse, como una falta de dirección en la que también lo acertado tiene el aspecto de una equivocación motivo de preocupaciones.

Como ya se ha mencionado anteriormente, el motivo de los escalones y las

escaleras apunta hacia el *proceso de cambio* anímico y sus peripecias. Un ejemplo clásico de esto nos lo ofrece Zósimo con su ascenso y descenso por los quince escalones de luz y oscuridad[36].

Naturalmente, no es posible liberarse de la niñez sin ocuparse extensamente en ella, según se sabe ya desde hace largo tiempo por las investigaciones de Freud. No se consigue nada a este respecto con un simple conocimiento intelectual, sino que lo único efectivo es un nuevo recordar, que es al mismo tiempo un *nuevo vivir* las experiencias. Es mucho lo que se queda atrás sin resolver a causa del rápido curso de los años y de la poderosa irrupción del mundo recientemente descubierto. Pero esto no supone una *liberación*, sino tan solo un *alejamiento*. Por tanto, si pasados los años se recuerda de nuevo la época de la niñez, se descubren fragmentos, todavía vivos, de la propia personalidad que, rodeándonos, se unen a nosotros y nos vuelven a inundar con los sentimientos de los primeros años. Pero tales fragmentos se hallan todavía en estado infantil, por lo cual son fuertes e inmediatos. Solo cuando vuelven a unirse con el consciente adulto pueden perder su aspecto infantil y ser corregidos. Este «inconsciente personal» ha de ser liquidado primero, es decir hecho consciente, pues de lo contrario no se puede abrir el acceso al inconsciente colectivo. El viaje con el padre y la madre, que se hace arriba y abajo por muchas escaleras, responde a este cambio consciente de contenidos infantiles, todavía no integrados.

12. Sueño:

El padre exclama, preocupado: «¡Este es el séptimo!».

Evidentemente, durante el caminar por la gran cantidad de escaleras ha ocurrido un acontecimiento que es llamado «el séptimo». El «siete» corresponde al escalón más alto y sería, por tanto, en el sentido de la iniciación, lo más anhelado y deseado. Pero, en el sentido del espíritu tradicional, la *solificatio* es una idea fantástica, mística y, por tanto, rayana en la locura, pues tal insensatez solo se ha pensado antaño, en los oscuros tiempos de nebulosas supersticiones, mientras que el claro y refinado mundo espiritual de nuestra época ilustrada ha superado hace ya mucho tiempo tales nebulosidades; y ciertamente hasta un punto que ya solo se encuentran iluminados de tal especie en los manicomios. No es de extrañar que el padre se manifestase preocupado, como la gallina que ha empollado huevos de pato y cae en la desesperación a consecuencia de las tendencias acuáticas de su descendencia. Si esta interpretación de que «el séptimo» significa el grado máximo del esclarecimiento es válida, tendría que concluir con ella realmente en principio el proceso de la integración del inconsciente personal. Comenzaría entonces a abrirse el camino del inconsciente colectivo, y esto explicaría en suficiente medida la preocupación del padre como representante del espíritu tradicional.

A pesar de todo, el regreso al claroscuro inicial del inconsciente no significa que se haya de prescindir por completo ahora de la gran conquista del padre, concretamente de la diferenciación intelectual de la conciencia. Se trata de que el *ser humano* ocupe el lugar del intelecto, pero no uno como el imaginado por el sujeto que sueña, sino otro más suave y perfecto. Pero esto significa que en la extensión de la personalidad han de entrar toda clase de elementos, cosa que se le antoja todavía penoso e incluso imposible. El padre que tan angustiado exclama: «¡Este es el séptimo!» es un componente psíquico del soñante, y la preocupación de aquel es, por consiguiente, la suya propia. En consecuencia, se ha de considerar la interpretación de que el «séptimo» no puede referirse solo quizás a una cumbre, sino también a algo desfavorable. Por ejemplo, encontramos este motivo en el cuento de Pulgarcito y el ogro. Pulgarcito es el último de siete hermanos. Cierto que su tamaño diminuto y su astucia son inofensivos, pero es él quien conduce a sus seis hermanos al castillo del ogro, mostrando así su doble condición de acarreador de la suerte y la desgracia, una doble naturaleza peligrosa. Dicho de otro modo, él es también el ogro que devora a las personas. Los «siete» son desde tiempos remotos los siete dioses planetarios; forman lo que los textos de las pirámides denominan *paut neteru*, una sociedad de dioses[37]. Y aunque ahora una sociedad es denominada como los «nueve», se muestra con frecuencia que no son solo nueve, sino diez y hasta más en ocasiones. Por tanto, Maspero[38] dice que, en especial, son capaces de evolución el primero y el último de la serie y que, respectivamente, pueden ser doblados sin que se perjudique al número nueve. Algo similar ocurrió también con el clásico *paut* de los dioses grecorromanos y babilonios, respectivamente, de la época posclásica, cuando los dioses degradados a la categoría de demonios, se hubieron retirado, en parte, a los lejanos astros y, en parte, a los metales del interior de la Tierra. Y así resultó concretamente, que Hermes-Mercurio poseía una doble naturaleza como dios de la revelación y como espíritu del mercurio, motivo por el cual fue considerado hermafrodita. Como Mercurio es el que se halla más próximo al Sol, por lo cual es el más emparentado con el oro. Pero, en calidad de mercurio, disuelve el oro y, por tanto, apaga el resplandor solar de este. Esto hizo que durante toda la Edad Media fuera el enigmático objeto de una especulación de la filosofía de la naturaleza: ora era un espíritu servicial, dispuesto a ayudar, un πάρεδρος (literalmente: asesor, compañero) o *familiaris*; ora un *servus* o *cervus fugitivus* (el siervo o ciervo fugitivo), un duende evasivo, engañador, bromista que empujaba al alquimista a la desesperación[39], un duende que tiene en común muchos atributos con el diablo: dragón, león, águila y cuervo, por ejemplo, por citar solo los más principales. En la serie alquimista de los dioses, es el más bajo como *prima materia* y el más alto como *lapis philosophorum*. El *spiritus mercurialis* es el soberano (Hermes psicopompos) y la desesperación de los alquimista, de los cuales es suerte y perdición. Su doble naturaleza le faculta para ser no solo el siete, sino también el octavo; concretamente,

ese octavo del Olimpo «en quien nadie pensaba aún», (*Fausto*, 2.ª parte). Es posible que quizá le parezca extraño al lector que nos ocupemos aquí de un campo tan apartado como lo es el de la alquimia medieval; pero la «magia negra» no está tan distante de nosotros como creemos, pues el soñante, dada su condición de persona culta, es posible que haya leído el *Fausto*. Y el *Fausto* es un drama alquimista de principio a fin aunque el hombre culto de hoy no tenga la menor sospecha de ello. Si bien es verdad que nuestra conciencia no comprende todo ni muchísimo menos, el inconsciente, sin embargo, toma buena nota de las singularidades «sagradas primitivas» para evocarlas en el momento oportuno. Es posible que a nuestro sujeto que sueña le haya ocurrido con el *Fausto* lo que al joven Goethe en la época de Leipzig, cuando estudiaba a Teofrasto Paracelso con *Fräulein* von Klettenberg[40]. Fue entonces cuando se le grabó el misterioso *quidproquo* del siete y el ocho sin que su conciencia lo hubiese adivinado, como quizá debamos suponer. El sueño que sigue muestra que no está fuera de lugar el recuerdo del *Fausto*.

13. Sueño:

El soñante está en América y busca para sí un empleado con perilla. Según se dice, todo el mundo tiene un empleado así.

Estados Unidos de América es el país de lo práctico, de las líneas rectas, sin que se sospeche en ella la existencia del aire de superioridad europeo. De una manera práctica, uno se representaría en ella el intelecto como empleado. Cierto que esto parece un crimen de lesa majestad y pudiera, por ello, ser objeto de reparos. Por tanto, resulta tranquilizador saber que todo el mundo hace lo mismo (como ocurre en América). El hombre de la «perilla» es el viejo conocido Mefistófeles, al cual «ha colocado» Fausto, y al que no le estaba permitido triunfar sobre este de un modo definitivo, a pesar de que Fausto se atrevió a descender al sombrío caos del alma histórica y aceptó la cambiante vida, no sin riesgos, surgida de la inmensidad del caos.

Según resultó de preguntas que se formularon después al sujeto soñante, este reconoció en el de la «perilla» al ser al mismo tiempo mefistofélico. La versatilidad del entendimiento así como su inventiva y su tendencia científica son atributos del Mercurio astrológico. Por tanto, el hombre de la perilla representa al intelecto, el cual es introducido aquí por el sueño como un auténtico *familiaris*, es decir, como espíritu servicial, aunque un poco peligroso. De esta forma, el intelecto es llevado a un segundo término desde la posición superior que ocupaba al principio, señalándole a fuego al mismo tiempo con la marca del demonio. No es que quizá se haya tornado así demoníaco a partir de tal momento, pues lo era ya antes; pero el soñador no se había dado cuenta de estar poseído por el intelecto como por una instancia superior,

tácitamente reconocida. Ahora tiene una posibilidad de ver un poco de cerca esta función, que antes se había presentado como dominante indiscutible y decisivo de la vida anímica del sujeto. Este podría decir con Fausto: «¡O sea que este era el secreto de la cuestión!». Mefistófeles es el aspecto diabólico de toda función psíquica, que se libera de la jerarquía del conjunto hasta alcanzar la independencia y el dominio absoluto. Pero este aspecto solo comienza a percibirse cuando, como en este sueño, tiene lugar una separación y objetivación y, respectivamente, una personificación de la función.

El *perilla* hace también acto de presencia en la literatura alquimista, y ciertamente en el *Tratado áureo de la piedra filosofal*[41] de 1625, es decir, una parábola contenida en él que Herbert Silberer[42] ha estudiado psicológicamente: Un joven de perilla negra se encuentra en compañía de los viejos filósofos de barba blanca. Silberer no está seguro de si esta figura puede ser la del diablo.

En calidad de metal, Mercurio se adecúa extraordinariamente a la caracterización de lo «líquido», es decir, del entendimiento que se mueve. Por consiguiente, Mercurio es para los alquimistas tan pronto un *spiritus* como el *aqua permanens*, la cual no es otra cosa que el *argentum vivum*.

14. Sueño:

> *La madre echa agua de una palangana a otra*. (Solo al llegar al sueño 28, el soñante recuerda que esta palangana era la de su hermana). *Esto se efectúa con gran solemnidad, pues tiene gran importancia para el medio ambiente. El soñante es después expulsado por el padre*.

Nos encontramos aquí de nuevo con el motivo de la sustitución (véase sueño número 1): uno es puesto en el lugar de otro. El «padre» está acabado, ahora comienza la acción de la «madre». Lo mismo que el padre representa la conciencia colectiva, el espíritu tradicional, la madre es la representación del inconsciente colectivo, la fuente del *agua de la vida*[43]. (Véase la significación materna de πηγή[44], de la *fons signatus*[45], como atributo de María, etc. El inconsciente cambia la localización de las fuerzas vitales, con lo cual se indica una modificación del punto de vista. El recuerdo posterior del sujeto que sueña nos permite reconocer quién es ahora el origen de la fuente de la vida: la «hermana». La madre está por encima del hijo, pero la hermana está a la altura de este. Por tanto, la degradación del intelecto libera de la supremacía del inconsciente y, con ello, del infantilismo. Cierto que la hermana es todavía un residuo del pasado, pero sabemos, por sueños posteriores, que fue la portadora de la imagen del *anima*. Quizá podamos admitir, por tanto, que el traslado del agua de la vida a la hermana significa en el fondo la *sustitución de la madre por*

el anima[46].

El alma se convierte así en un factor dispensador de vida, en una realidad anímica que se enfrenta de modo incompatible con el mundo del padre.

¡Quién podría, sin riesgo de su salud mental, explicar como obligatoria para su conducta el alejamiento del inconsciente, presuponiendo que, en realidad, exista alguien que se pueda imaginar algo en este sentido! Pero quien es capaz de imaginarse algo en este sentido comprenderá, sin necesidad de más explicaciones, qué ofensa tan monstruosa supone para el espíritu tradicional un cambio de tal naturaleza, especialmente y en primer lugar para el espíritu que se ha puesto en la Iglesia un cuerpo terrenal. Ha sido este sutil desplazamiento psíquico de la posición el que, por ejemplo, ha obligado a los antiguos alquimistas a rodear todo de misterio a propósito y el padrino de todas las herejías posibles. Por ello, es lógico que el padre le expulse acto seguido, lo cual no significa sino *excomunión*. (Concretamente, el sujeto que sueña es católico). Pero quien reconoce a la psique en su realidad y la admite, cuando menos, como un factor codeterminante, ético, ofende al espíritu traído, que ha reglamentado desde hace muchos siglos exteriormente la esencia anímica por medio de instituciones y de la razón. No es que el instinto irracional se rebele *eo ipso* contra el orden firmemente establecido, pues, al fin y al cabo, es él mismo una figura solidísima a consecuencia de las leyes que rigen su interior y, además, la causa primitiva creadora, también todo el orden que surge de ella —igualmente en su forma «más divina»— es paso y transición. Pero el establecimiento del orden y la desunión de lo conjuntado escapan a todo capricho humano, a pesar de todas las apariencias exteriores de lo contrario. El secreto es que solo posee vida lo que se puede levantar de nuevo por sí mismo. Es conveniente que estas cosas sean difícilmente comprensibles y gocen por tal razón de un ocultamiento salutífero, pues los cortos de entendimiento resultan molestados por ellas con demasiada facilidad y empujados a la confusión. Frente a esto, el dogma, sea de naturaleza religiosa, filosófica o científica, ofrece una protección efectiva, y la excomunión es, por tanto, una consecuencia necesaria y útil, considerada desde el punto de vista social.

El agua que la madre, el inconsciente, echa en la jofaina del *anima* es un símbolo acertado de lo vivo de la esencia anímica. Los antiguos alquimistas no se cansaban de idear sinónimos expresivos a este respecto. La llamaron *agua nostra*, *mercurius vivus, argentum vivum, vinum ardens, aqua vitae, succus lunariae*, etc., con los que ellos, en contraste con la obligada incorporeidad del espíritu abstracto, querían caracterizar a un ser vivo, un ser al que no es ajena la materialidad. La expresión *succus lunariae* indica con suficiente claridad la nocturnidad del origen; y *aqua nostra*, lo mismo que *mercurius vivus* (mercurio), el carácter terrenal de la fuente. La *acetum fontis* es una poderosa agua fuerte que, por un lado, disuelve todas las cosas que han llegado a serlo, y, por otro, lleva a la más duradera de todas las formaciones:

concretamente, a la misteriosa *lapis*.

Posiblemente parezca con razón que estas analogías sean demasiado rebuscadas; pero ya remito aquí a los sueños 13 y 14 del capítulo siguiente, donde este simbolismo vuelve a ser recogido de nuevo[47]. La importancia de la acción «para el medio ambiente», percibida en su sueño por el sujeto, indica el alcance colectivo del sueño; también el hecho de que así se da una decisión que influye grandemente en la postura del soñante.

El hecho de que *extra ecclesiam nulla salus* se basa en que una institución es un camino seguro y transitable con una meta indicable, cierta, y que fuera de ella no se encuentra ningún camino ni meta alguna. No se debe subestimar la estremecedora importancia de este extravío en el caos, aun sabiendo que es *conditio sine qua non* de toda la renovación del espíritu y de la personalidad.

15. Sueño:

Está echado un as de tréboles. Un siete aparece a su lado.

El as, como 1, es la carta más baja y la de más valor. El as de tréboles, con su forma de cruz, hace alusión al símbolo cristiano[48]. Este es el motivo de que, en el alemán hablado en Suiza, la palabra trébol se diga también *Chrüüz* (cruz). La forma de tres hojas contiene a la vez una alusión a la trinidad de *un* Dios. Lo más inferior y supremo es principio y final, alfa y omega.

El siete aparece después y no antes del as de tréboles. Con arreglo a esto, la oración puede significar: concepto cristiano de Dios; después, los siete (escalones). Los siete escalones o grados simbolizan la transformación, que comienza con el símbolo cruz-trinidad y culminaría, según la alusión arcaizante de los sueños 7 y 13, en la *solificatio*. Pero no es esta solución la que se apunta aquí. De la Edad Media, conocemos otra transición distinta a la regresión al Helios de la Antigüedad, que fue intentada sin éxito con Juliano *el Apóstata*. Es la transición a *rosa*, expresada mediante la fórmula *per crucem ad rosam* y condensada en la «rosacruz» de la Alta Edad Media, en donde el carácter solar desciende del Sol celeste a la respuesta de la Tierra a la faz del Sol, concretamente a la flor. (La cualidad solar es el símbolo de la «floración áurea», conservada todavía de la alquimia china[49]). Un último eco de la «rosa» podría ser la «flor azul» de los románticos, la cual, cierto que vuelve la vista hacia los claustros medievales en ruinas, pero siendo al mismo tiempo un modesto hecho nuevo en su propicia terrenalidad. Pero también la luz áurea del Sol tuvo que prestarse a descender y encontró su analogía en la luz del oro terreno, que, en calidad de *aurum nostrum*, al menos para los espíritus refinados, se había desprendido de la grosera materialidad del metal[50]. Para estos, era indudablemente de naturaleza

simbólica y por ello se le distinguía con atributos tales como *vitreum* o *philosophicum*. Su analogía solar, demasiado clara, fue probablemente también la que le impidió alcanzar la dignidad filosófica máxima, que, concretamente, recayó en la *lapis philosophorum*; pues por encima de lo cambiado estaba lo que se iba transformando, que constituye una de las cualidades mágicas de la piedra maravillosa. El *Rosarium* dice: *Quia lapis noster scilicet argentum vivum accidentale quod praetulit se auro et vicit illud, est illud quod occidit et vivere facit*[51]. En relación con la significación «filosófica» de la *lapis*, resulta especialmente explicativo el pasaje siguiente, extraído de un tratado atribuido a Hermes: *Intelligite, filii sapientum, quod hic lapis preciosissimus clamat: … et lumen meum omne lumen superat ac mea bona omnibus bonis sunt sublimiora… Ego gigno lumen, tenebrae autem naturae meae sunt…*[52].

16. Sueño:

Un largo caminar. El que sueña encuentra en el camino una flor azul.

El caminar sin más es recorrer caminos que no conducen a ninguna meta, y por ello, es al mismo tiempo una búsqueda y un cambio; y de repente, sale al encuentro del caminante el florecimiento de una rosa azul en el camino, sin propósito; un retoño casual de la Naturaleza, que recuerda amistosamente lo romántico-lírico que antaño echó yemas en una época juvenil, cuando la imagen del mundo científico no se había separado aún dolorosamente de la experiencia real del mundo, o, más bien, cuando precisamente comenzaba la separación y la mirada dirigida hacia atrás contemplaba ya el pasado. Es en realidad como una seña amistosa, un numen del inconsciente, el que, al despojado del camino seguro y de la pertenencia a lo que significa salvación para el ser humano, le muestra el lugar histórico donde encuentra un espíritu amigo y hermano y donde se halla ese germen que también podría desarrollarse en él. Pero el sujeto que sueña no sospecha nada aún del oro del Sol, que une a la flor inocente con los escándalos de la alquimia y con el sacrilegio pagano de la *solificatio*. Concretamente, la «flor áurea de la alquimia» es también, en ocasiones, una flor *azul*, «la flor zafírea del hermafrodita[53]».

17. Sueño:

Un hombre le ofrece monedas de oro en la palma de la mano, pero el soñante las arroja al suelo, indignado, e inmediatamente después lamenta su acción hasta un punto máximo. Después se celebra un espectáculo de variedades en un lugar delimitado.

La flor azul ha traído ya aquí su historia. El «oro» se ofrece y es rechazado con

indignación. Ciertamente es comprensible la falsa interpretación del *aurum philosophicum*. Pero, apenas ha ocurrido, surge ya el arrepentimiento por haber arrojado el valioso secreto y haber respondido así equívocamente a la pregunta de la esfinge. Algo similar le ocurrió al héroe de El *Golem* cuando el fantasma le ofreció un puñado de granos y aquel los rechazó. Ciertamente, es comprensible el rechazo a causa de la grosera materialidad del metal amarillo con su odioso regusto de base monetaria y la insignificancia de los granos; por ello es tan difícil encontrar la *lapis*, porque es *exilis*, insignificante, porque es *in via eiectus invenitur*, porque es lo más barato, lo que existe en todas partes, *in planitie, in montibus et aquis*[54]. Tiene este aspecto «ordinario» en común con el tesoro de Spitteler[55] en *Prometeo y Epimeteo*, por cuya razón no es reconocido por ninguno de los que tienen experiencia del mundo. Pero la *lapis in via eiectus* se pudo también convertir en *angularis*, y la sospecha de esta posibilidad ocasiona al sujeto soñante los remordimientos más vivos.

Entra en la trivialidad del aspecto exterior el hecho de que el oro sea amonedado, es decir, se le dé forma, sea acuñado y valorado. Aplicado a lo anímico, sería esto lo que Nietzsche reprocha en *Zaratustra*: concretamente, dar nombres a la virtud. A consecuencia de dársele forma y denominación, el ser anímico se diluye en unidades amonedadas y valoradas. Pero esto es posible tan solo porque el ser anímico es una diversidad innata, un amontonamiento de unidades heredadas no integradas. El hombre natural no es una individualidad, sino una partícula de masa y masa, un ente colectivo hasta un punto que no está siquiera seguro de su yo. Por ello necesita ya desde tiempos antiquísimos de los misterios de la transformación, que le convierten en «algo» y le arrancan con ello de la psique colectiva, similar a lo animal, que es un simple «muchas cosas».

Pero si se rechaza la insignificante multiplicidad del hombre «dado», es imposibilitada así también su integración, al llegar a ser una individualidad[56]. Y esto es la muerte espiritual. La vida no es algo que acontezca en sí, sino que es real cuando se adquiere conciencia de ella. Solo la personalidad unificada puede experimentar la vida, pero no lo puede ese acontecimiento escindido en aspectos parciales que se llama también ser humano. La peligrosa multiplicidad, a que elude ya el sueño número 4, es compensada por el sueño 5, donde, concretamente, la serpiente describe el círculo fascinador y delimita así el recinto tabú, un *témenos*. De forma similar, aparece aquí el símbolo del *témenos* en situación parecida, símbolo que ahora resume los «muchos» en una acción unitaria: una reunión divertida en el aspecto superficial pero que perderá en seguida su carácter jocoso. El juego del macho cabrío se convierte en «tragedia». Según todas las analogías, el juego del sátiro es una acción misteriosa de la que posiblemente debamos suponer que su objeto, como en todas partes, era volver a unir al ser humano con la serie natural de

los antepasados y así, con la fuente de la vida, algo semejante a la suposición de que el relato indecente, el αισχρολογία de las damas atenienses en los actos misteriosos eleusinos, era bueno para la fertilidad de la Tierra[57]. (Véase también el relato de Herodoto[58] sobre las exhibiciones con motivo de las fiestas de Isis en Bubastis).

Pero la alusión del significado compensador del *témenos* queda de antemano en sombras para el sujeto que sueña. El peligro de la muerte del espíritu, conjurado por el rechazo de las correlaciones históricas, le tiene mucho más ocupado, cosa bien comprensible.

18. Impresión visual:

Una calavera. El sujeto que sueña quiere retirarla con el pie, pero no puede. El cráneo se transforma gradualmente en una esfera roja, y después en una cabeza de mujer que despide luz.

Los monólogos de Fausto y de Hamlet con la cabeza recuerdan la estremecedora carencia de sentido de la existencia humana, cuando se extiende sobre ella únicamente «la palidez del pensamiento». Fueron opiniones y juicios implicados los que permitieron al soñante rechazar el ofrecimiento equívoco o insignificante. Pero al intentar resistirse a la visión inquietante, la calavera se transforma en la esfera roja, a la que posiblemente podamos atribuir el significado de un sol naciente, pues se transforma en seguida en la luminosa cabeza de mujer, que recuerda directamente la visión número 7. Es evidente que ha tenido lugar en este caso una *enantiodromía*[59]: después del rechazo, el inconsciente surge ahora con tanta más fuerza; primero con el antiguo símbolo de la unidad y divinidad de la individualidad, del Sol; después, pasando al motivo de la mujer desconocida, la cual es personificación del inconsciente. Naturalmente, se encuentra en esto no solo el arquetipo del *anima*, sino también la relación con la mujer real, que es, de un lado, personalidad humana; y, de otro, recipiente de la esencia anímica. (Véase sueño número 15: «palangana de la hermana»).

En la filosofía neoplatónica, el alma tiene una acentuada relación con la figura de la esfera. La sustancia del alma está colocada en torno a las esferas concéntricas de los cuatro elementos, por encima del cielo de fuego[60].

19. Impresión visual:

Un globo sobre el que está de pie la mujer desconocida adorando al Sol.

Esta impresión es una ampliación de la visión número 7. El rechazo significa

evidentemente una destrucción de todo el desarrollo que alcanza hasta el sueño número 18. Por ello, aparecen de nuevo aquí los símbolos del principio, bien que en forma ampliada. Tales enantiodromías son, en definitiva, características de las series oníricas. Sin la intervención del consciente, el inconsciente perseveraría en un movimiento ondulatorio carente de resultado, como se dice del tesoro: que florece y asciende durante nueve años, nueve meses y nueve noches y, si no es encontrado en la última noche, se hunde de nuevo para comenzar el juego desde el principio.

Es posible que el globo surja de la idea de la esfera roja. Mientras esta es el Sol, el globo es más bien una figura de la Tierra, en la que está el *anima* y adora al Sol. Así se establece una separación entre el *anima* y el Sol, con lo cual se remite al hecho de que el Sol define un principio distinto del alma: concretamente, la última es una personificación del inconsciente. El Sol, en cambio, es un símbolo de la fuente de la vida y de la totalidad definitiva del ser humano (como se apunta en la *solificatio*). Pero el Sol es un símbolo de la Antigüedad, con el cual estamos muy vinculados. Sabemos también que los cristianos de los primeros siglos tuvieron que esforzarse un poco para distinguir entre ήλιος ανατολής (el sol naciente) y Cristo[61]. El *anima* del soñante parece ser todavía una adoradora del Sol, es decir pertenece esencialmente a la Antigüedad, y ciertamente por una razón: porque el consciente, enfocado de un modo racionalista, se dedicó muy poco o nada en absoluto al alma y, en consecuencia, no hizo posible ninguna modernización (mejor expresado: cristianización). Incluso parece que la diferenciación del intelecto, desarrollada en la Edad Media cristiana a causa del entrenamiento escolástico, ha obligado al *anima* a efectuar una regresión a la Antigüedad. El Renacimiento nos ofrece pruebas más que suficientes de esto; la más clara de todas es la *Hipnerotomaquia* de Polifilo[62], el cual encuentra su *anima*, la dama Folia, en la reina Venus, desligada de todo carácter cristiano, pero agraciada con todas las «virtudes» de la Antigüedad. (Con razón, aquel siglo consideró el *Polifilo* un libro de misterios[63]). Por consiguiente, con este *anima* nos sumergimos en la Antigüedad. Yo no consideraría una equivocación si alguien explicase la enantiodromía antes descrita *ex effectu* como un eludirse de la arriesgada e improbable regresión a la Antigüedad. Teorías básicas fundamentales a la filosofía alquimista se remontan directamente en sus textos al sincretismo de los últimos tiempos de la Antigüedad, según ha demostrado de manera suficiente Ruska[64] para la *Turba*. Por consiguiente, la alusión alquimista permite olfatear de plano la Antigüedad y, en consecuencia, también hace suponer una regresión a los preliminares paganos.

Posiblemente no resulte superfluo destacar con todo énfasis en este lugar que el sujeto soñante no ha tenido la menor sospecha consciente de todas estas cosas. Pero en el inconsciente se ha sumergido en tales nexos, que se expresan también históricamente, por lo cual se comporta en su sueños como si fuera un conocedor de

estos extraños fenómenos de la historia del espíritu. En realidad, es, inconscientemente, un exponente de la evolución anímica autónoma, como el alquimista medieval o el neoplatónico de la Antigüedad. Por tanto, sirviéndonos de su inconsciente, se podrían escribir *cum grano salis* historias que asimismo pudieran ser extraídas de textos existentes objetivamente.

20. Impresión visual:

Está rodeado de ninfas. Una voz dice: «Hemos estado siempre ahí. Lo ocurrido es que no te has dado nunca cuenta de nuestra presencia».

La regresión se remonta aquí a inequívocas ideas de la Antigüedad. Al mismo tiempo se recoge de nuevo la situación del sueño número 4 y, con ella, la situación de rechazo del sueño número 18, que había conducido en el sueño número 19 a enantiodromía precautoria. Ciertamente, la imagen está amplificada por el reconocimiento alucinatorio de tratarse de un estado de causa siempre existente, pero no tenido en cuenta hasta ahora. Con esta constatación, la psique inconsciente se une al consciente como coexistente. El fenómeno de la «voz» tiene en el sujeto que sueña el carácter indiscutible y definitivo del αυτός εφα[65], es decir la voz expresa una verdad o una condición que ya no se puede poner seriamente en duda. El hecho de haber tenido lugar un contacto con tiempos remotos, o sea, como estratos profundos de la psique, es recogido por la personalidad inconsciente del sujeto que sueña y se participa también al consciente como una sensación de seguridad relativa.

La visión del sueño número 20 representa al *anima* como adoradora del Sol, la cual, en cierto modo, ha salido de la esfera (o forma esférica). Pero la primera forma esférica es el cráneo. Según el parecer antiguo la cabeza y el cerebro, respectivamente, son la sede del *anima intelectualis*. De aquí que el recipiente del alquimista deba ser redondo como la cabeza, con objeto de que lo que surge de la vasija sea «redondo» también; concretamente, sencillo y perfecto, como el *anima mundi*[66]. La coronación de la obra es la producción de lo «redondo», lo cual está en el principio (como «materia globosa») y en el fin (como oro). A esto se podría referir la alusión de lo siempre existido. Se anuncia también el carácter regresivo de la visión en el hecho de que, como en el sueño número 4, aparecen muchas figuras de mujer. Pero esta vez están caracterizadas como mujeres de la Antigüedad, lo que apunta a una regresión histórica (como la adoración del Sol en el sueño número 20). La descomposición del *anima* en muchas significa tanto como una dilución en lo indeterminado, es decir, en el inconsciente, por lo cual se ha de suponer que discurre paralelamente a la regresión histórica una disolución relativa del consciente (un proceso que se puede observar en medida máxima en los casos de esquizofrenia). La disolución del consciente, el *abaissement du niveau mental*, para hablar con Pierre

Janet, se aproxima a un estado mental primitivo. Un paralelo a esta escena de ninfas es el *regio nymphidica* de Paracelso, que se menciona en el tratado *De vita longa* como situación original e inicial de proceso de individuación[67].

21. Impresión visual:

> *En la selva. El elefante está un poco amenazador. Después aparece un gran antropoide u oso u hombre de las cavernas, con una maza, que amenaza con lanzarse sobre el sujeto que sueña. De repente, hace acto de presencia el de la «perilla», quien mira con tal fijeza al atacante que este parece quedar fascinado. Pero el sujeto que sueña siente mucho miedo. La voz dice: Todo ha de ser gobernado por la luz.*

La multiplicidad de ninfas se ha descompuesto en componentes aún más primitivos, es decir, la vivificación del ambiente psíquico ha aumentado considerablemente, por lo que se ha de deducir que ha aumentado en forma proporcional el aislamiento del individuo frente a sus coetáneos. No es difícil atribuir al sueño número 21 el aislamiento acrecentado, sueño en el que aparece fijada y recogida como real la unión con el inconsciente. Este hecho, sumamente irracional desde el punto de vista del consciente, forma un secreto que se guarda con miedo, sobre cuya justificación de su existencia no se podría, naturalmente, llegar a acuerdo alguno con ningún ser humano calificado de inteligente. Si el secreto se comunicara, el sujeto sería considerado un necio absoluto. La salida de la energía al medio ambiente queda así limitada de una forma considerable y resulta en un enérgico incremento en la parte inconsciente: de aquí el aumento anormal de la autonomía de las figuras inconscientes hasta la agresión y el miedo real. Comienzan a ser desagradables las variedades, antes divertidas, de las figuras inconscientes. Gracias a construcciones auxiliares estéticas, se pueden añadir todavía con facilidad ninfas de la Antigüedad, pues detrás de estas figuras graciosas no se sospecha en modo alguno la existencia del secreto dionisíaco de la Antigüedad, el juego del sátiro y su implicación trágica, el sangriento despedazamiento del dios convertido en animal. Se tuvo necesidad de un Nietzsche para poner al descubierto en toda su debilidad la idea que el humanismo europeo tenía de la Antigüedad. ¡Y lo que significaba Dionisos para él! Posiblemente se deba tomar en serio lo que dice a este respecto. O todavía más: lo que le ocurrió a él. Sin duda de ninguna clase, en la fase prodrómica de su fatal enfermedad sabía que sería presa del sombrío destino de Zagreo. Dionisos significa el abismo sin fondo de la apasionada disolución de toda particularidad humana en la divinidad animalizada del alma inicial; una experiencia bienhechora y terrible de la que cree haber escapado una humanidad civilizada bien protegida hasta que logra de nuevo desencadenar una nueva embriaguez de sangre, la cual despierta el asombro de todos los bien intencionados, que culpan de ella al gran capital, a la industria de los armamentos, a

los judíos y a los masones[68].

En el último momento hace acto de presencia el amigo de la perilla como un *deux ex machina* benéfico para el soñante fascinado con su mirada de antropoide que amenazaba con la destrucción. ¡Quién sabe cuánto tiene que agradecer la indiferente curiosidad de Fausto frente al aquelarre de la noche de Walpurgis a la benéfica presencia de Mefistófeles con su punto de vista *matter of fact*! Posiblemente habría que desear a más de uno que, todavía en el momento justo, recordase la reflexión filosófica o científica, el intelecto tantas veces desacreditado. Quien ataca a este resulta sospechoso de no haber vivido jamás lo que pudiera mostrarle para qué es bueno el intelecto y por qué la Humanidad se ha forjado este arma, haciendo para ello un esfuerzo increíble. No darse cuenta de tal cosa significa un extraño alejamiento respecto de la vida. Posiblemente el intelecto sea el diablo, pero este es «el singular hijo del caos», al cual, más que a nadie, se le puede conceder la capacidad de proceder eficazmente con su madre. La experiencia dionisíaca da al diablo, que busca trabajo, suficiente que hacer; pues la polémica que sigue ahora con el inconsciente contrapesa con mucho los trabajos de Hércules, según me parece: un mundo de problemas que el intelecto no es capaz de resolver en el transcurso de siglos, por cuya razón se ha tomado vacaciones ya con harta frecuencia para recuperarse con la solución de problemas más sencillos. Por ello, ha caído en el olvido el alma con tanta frecuencia durante largo tiempo, y por la misma razón posiblemente se sirva el intelecto tan a menudo de las palabras mágicas apotropaicas «oculto» y «místico»; y también personas inteligentes quieren pretender haber dicho algo con ello.

La voz explica por fin: «Todo ha de ser gobernado por la luz», con lo que posiblemente se aluda a la luz de la conciencia *inteligente*, a la *illuminatio* real y adquirida honradamente. No es posible seguir ignorando las tenebrosas razones del inconsciente con la ignorancia y sutilezas basadas en un miedo ordinario, mal disimulado; y mucho menos se pueden explicar con razonamientos seudocientíficos; sino que se ha de conceder que, en el alma existen cosas de las que no sabemos lo suficiente o nada en absoluto, las cuales poseen, como mínimo, el grado de realidad de todas las cosas del mundo físico, cosas que tampoco comprendemos en toda su extensión y que, no obstante, afectan del modo más permanente a nuestros cuerpos. Una investigación que afirme de su objeto que este no es auténtico y que «no es otra cosa que…» jamás ha llevado a conocimiento alguno.

Con la actuación activa del intelecto comienza una fase en el proceso inconsciente: concretamente, la polémica del consciente con las figuras de la mujer desconocida (*anima*), del hombre desconocido (sombra), del antiguo sabio (personalidad del mana)[69] y de los símbolos de la individualidad. Esto último será el objeto del capítulo siguiente.

3. El simbolismo del mándala

A. Sobre el mándala

Como ya se ha mencionado, he reunido, de una serie de cuatrocientos sueños relacionados entre sí, todos los que considero sueños mándala. Se ha elegido el término «mándala» porque esta voz define el círculo ritual o mágico que se usa particularmente en el lamaísmo y después también en el yoga tántrico como yantra, como instrumento de la contemplación. En su uso del culto, los mándalas orientales son figuras establecidas tradicionalmente que no solo se pintan o dibujan, sino que reciben también forma corporal y, ciertamente, en fiestas especiales[70].

En 1938 tuve la ocasión de hablar sobre el mándala (*khilkor*) en el convento de Bhutia Busty[71] con un *Rinpoche* lamaísta llamado Lingdam Gomchen. Lo explicó como un *dmispa* (pronunciado *migpa*), una imaginación mental (*imago mentalis*) que solo puede ser obtenido mediante la imaginación de un lama instruido. Según dijo, ningún mándala era como los demás, son individualmente diferentes. Dijo también que los mándalas que se ven en conventos y templos no tienen significación alguna especial, pues son únicamente representaciones exteriores. El mándala auténtico —siguió informándome— es siempre una imagen interior que solo se construye gradualmente por medio de la imaginación (activa), y solo cuando existe una perturbación del equilibrio anímico o no se puede encontrar un pensamiento y por ello ha de ser buscado, al no estar contenido en la doctrina sagrada. En el curso de mis ulteriores exposiciones, se demostrará cuán acertada es esta explicación. La conformación en apariencia libre e individual se ha de comprender mucho *cum grano salis*, al predominar en todos los mándalas lamaístas no solo un cierto estilo inequívoco, sino también una estructura tradicional. Por ejemplo, es siempre un sistema cuaternario, una *quadratura circuli*, cuyos contenidos proceden siempre de la dogmática lamaísta. Existen textos como el Shri-Chakra-Sambhara-Tantra[72] que contiene instrucciones para la producción de la «imagen mental». Del *khilkor* se separa rígidamente el *sidpekorlo*, la rueda del mundo, que, según la idea budista, representa el curso de la forma de la existencia humana. En oposición al *khilkor*, la rueda del mundo está formada por un sistema ternario, al encontrarse en el centro de los tres principios del mundo, concretamente el gallo, equivalente del placer; la serpiente, igual al odio o la envidia; y el cerdo, símbolo de la ignorancia y el inconsciente, respectivamente (*avidya*). Tropezamos aquí con el *dilema del tres y el cuatro*, que también desempeña un papel en el budismo. Aún nos encontraremos con este problema en el ulterior transcurso de la serie onírica.

Para mí está fuera de toda duda que, en Oriente, estos símbolos han surgido originariamente de sueños y visiones y que no han sido inventados por ningún padre de la Iglesia mahayana. Al contrario, pertenecen al campo de los símbolos más antiguos de la Humanidad y quizá se tropiece con ellos ya en el Paleolítico. También están extendidos por el mundo entero, sobre lo cual no quiero seguir insistiendo aquí. En esta parte, quisiera, simplemente, mostrar, con ayuda de material empírico, cómo tienen lugar los sueños mándala.

En su uso de culto, los mándalas revisten gran importancia, al contener su centro, por lo general, una figura de valor religioso máximo: o el propio Shiva, frecuentemente abrazado con Shatki, o Buda, Amitaba, Avalokiteshvara o uno de los grandes maestros mahayana o también, simplemente, Dorje, el símbolo de todas las fuerzas divinas, reunidas, de naturaleza destructora y creadora. El texto de la *Floración áurea*, que procede del sincretismo taoísta, indica aún propiedades «alquimistas» especiales de este centro en el sentido de las cualidades de *lapis* y del *elixir vitae*; por tanto un φαρμακον αθανασίας[73].

No carece de importancia el conocimiento de esta alta valoración, pues concuerda con el significado central de los símbolos individuales del mándala, los cuales poseen las mismas cualidades de naturaleza «metafísica[74]» por decirlo así; si todas las apariencias no engañan, significan un centro psíquico de la personalidad, no idéntico con el «yo». He observado estos procesos e imágenes durante veinte años, utilizando un material empírico relativamente grande. Durante catorce años no he escrito nada ni he dado conferencia alguna relacionada con esto para no prejuzgar mis observaciones. Pero cuando Richard Wilhelm me presentó, en 1929, el texto de la *Floración áurea*, tomé la decisión de publicar los resultados de mis observaciones, al menos someramente. No se puede ser jamás suficientemente prudente en cosas de este tipo, pues el afán de imitación por un lado y una avaricia realmente enfermiza por otro, tendente a adueñarse de la pluma de otros y adornarse así exóticamente, induce a demasiadas personas a coger tales motivos «mágicos» y utilizarlos exteriormente como un ungüento. Al fin y al cabo, se hace todo, incluso lo más absurdo, para escapar de la propia alma. Se practica yoga indio de cualquier observancia, se observan mandamientos sobre la comida, se aprende teosofía de memoria, se recitan textos místicos de la literatura mundial entera: todo ello porque no se ha encontrado el hombre a sí mismo y carece de toda fe de que podría llegar de su propia alma algo útil en algún aspecto. Así, el alma se ha ido convirtiendo poco a poco en ese Nazaret del que no puede llegar nada bueno, y por ello, se busca en los cuatro puntos cardinales: cuanto más lejos y más peregrino, tanto mejor. No quisiera perturbar en modo alguno a tales gentes en sus ocupaciones preferidas; pero si alguien que pretenda ser tomado en serio está asimismo cegado y opina que empleo métodos y doctrina del yoga, que a lo mejor hago dibujar mándalas, para llevar a mis

pacientes al «punto exacto», tengo que protestar en tal caso y reprochar a estas personas una cosa: que leen mis escritos con una ligereza realmente punible. La teoría según la cual todos los malos pensamientos proceden del corazón y que el alma humana es el recipiente de todas las maldades tiene que estar profundísimamente introducida dentro de estas personas. Si fuera así, bien triste sería la Creación divina, y realmente sería ya más que tiempo de volvernos hacia Markion, el gnóstico, y despedir al incapaz demiurgo. Ciertamente, desde el punto de vista ético resulta cómodo por encima de toda medida dejar que sea Dios únicamente el que se cuide de tal asilo de idiotas, donde ninguno está en condiciones de llevarse sin ayuda ajena la cuchara a la boca. Vale la pena que el ser humano se preocupe de sí mismo y que sepa que tiene un alma que le puede ser útil[75]. Vale la pena observar con paciencia lo que ocurre quietamente en el alma, y ocurre en ella lo más y lo mejor cuando no es reglamentada desde fuera y desde arriba. Lo confieso de buen grado: tengo en tan gran estima lo que acontece en el alma humana que me espantaría perturbar y desfigurar la quieta actividad de la Naturaleza por medio de torpes intromisiones. Por ello, he renunciado en este caso incluso a realizar observaciones personales y dejar este cometido en manos de un principiante no influido por mis conocimientos, con objeto de no perturbar en absoluto. Los resultados que expongo son auto observaciones puras, concienzudas y exactas de una persona de intelecto firme al que nadie ha hecho indicación alguna y que tampoco hubiese permitido que nadie se la hiciera. Por tanto, los auténticos conocedores de los materiales psíquicos reconocerán sin dificultad la autenticidad y carácter directo de los resultados.

B. Los mándalas en los sueños

Para completar la exposición, hago mención, una vez más, del simbolismo mándala en los sueños iniciales ya descritos:

1. Impresión visual 5: *Serpiente que describe un círculo en torno al sujeto que sueña.*

2. Sueño 17: *Flores azules.*

3. Sueño 18: *Hombre con monedas de oro en la mano. Lugar delimitado para la representación de variedades.*

4. Impresión visual 19: *Esfera roja.*

5. Sueño 20: *Globo.*

[El siguiente símbolo mándala aparece en el primer sueño de la nueva serie].

6. Sueño: *Le persigue una mujer desconocida. El sujeto que sueña corre siempre en circulo.*

La serpiente del sueño mándala 1 era anticipadora, como ocurre con frecuencia que una figura, la cual personifica el inconsciente bajo un aspecto determinado, anticipe la actuación o padecimiento que el sujeto experimentará más tarde. La serpiente indica un movimiento circular en el que el sujeto se verá envuelto posteriormente, es decir, tiene lugar en el inconsciente algo que es concebido como movimiento circular, y este acontecer avanza ahora con tanta fuerza hacia el consciente que el mismo sujeto es cogido por dicho acontecer. La mujer desconocida o *anima* representa al inconsciente, el cual importuna al sujeto soñante hasta que este se pone a dar vueltas en círculo. Se da así sin más ni más un punto central potencial que no tiene identidad con el yo. Este último gira alrededor del medio.

7. Sueño:

El anima le reprocha que se preocupa poco de ella. Hay un reloj que señala las… (?) menos cinco.

La situación es parecida: el inconsciente le importuna como una mujer exigente. De esto surge el reloj, en el que la aguja corre en círculo. Las… menos cinco significan para la persona, que vive pendiente del reloj, una cierta situación de tensión, pues habrá que hacer una u otra cosa cuando hayan transcurrido los cinco minutos. Incluso se está presionando. (El símbolo del círculo está siempre unido a una sensación de tensión, como más adelante se verá con claridad).

8. Sueño:

En un buque. El sujeto que sueña está ocupado en un método nuevo de determinación de la posición. Él está ora demasiado lejos, ora demasiado cerca: el lugar justo está en el medio. Hay un mapa en el que está señalado un círculo con el centro.

El cometido aquí fijado es, evidentemente, la determinación del punto central, del lugar acertado. Este es el centro de un círculo. Mientras está escribiendo lo que ha visto en sueños, el sujeto recuerda que había soñado con tirar al blanco poco antes. El blanco acertado estaba en el centro. Ambos sueños le parecen muy importantes. La diana es un círculo con un punto central. El lugar en el mar se determina por medio de los astros que giran aparentemente en torno a la Tierra. Según esto, el sueño

describe una actividad que apunta a construir o determinar un centro objetivo. Es un punto medio fuera del sujeto.

9. Sueño:

> *Un reloj de péndulo que marcha sin cesar, pero sin que las pesas desciendan.*

Es un reloj cuyas agujas se mueven incesantemente, y como, con toda evidencia, no existe ninguna pérdida por rozamiento, el reloj es un *perpetuum mobile*, un movimiento circular sin fin. Nos encontramos aquí ahora con un atributo «metafísico». Como ya se ha expuesto, utilizo esta palabra desde el punto de vista psicológico, o sea, de una forma impropia. Se quiere decir con esto que la cualidad de la eternidad es una afirmación del inconsciente y no una hipóstasis. Para la capacidad de juicio científico del sujeto que sueña, la afirmación del sueño es, naturalmente, escandalosa; pero a esto precisamente presta el mándala una significación especial. Se rechazan con frecuencia cosas importantes porque parecen hallarse en contradicción con la razón y ponen así a la última ante una prueba demasiado dura. El movimiento sin pérdidas por roce caracteriza de cósmico al reloj, incluso de trascedente, con lo cual, en cualquier caso, aparece una cualidad que pondría en duda la espacio temporalidad del fenómeno psíquico que se expresa en el mándala. Se caracteriza así una diferencia, difícil de salvar, con el yo empírico; es decir, el otro centro de la personalidad se halla también en un plano distinto al del yo, pues tiene, a diferencia de este, la cualidad de la «eternidad» y, respectivamente, de una intemporalidad relativa.

10. Sueño:

> *El sujeto que sueña, el médico, el individuo de la perilla y la mujer muñeca se encuentran en el Peterhofstatt de Zurich. La mujer es una desconocida que no habla y a la que no se dirige la palabra. Existen dudas sobre a quién de los tres corresponde la mujer.*

La torre de San Pedro, de Zurich, tiene una esfera llamativamente grande. El *Peterhofstatt* es una plaza delimitada, un *témenos* en el sentido más estricto de la palabra, un lugar perteneciente a la iglesia. Es en este lugar donde se encuentran los cuatro. El círculo del reloj está dividido en cuatro sectores, como el horizonte. El sujeto que sueña representa a su «yo»; el individuo de la perilla, al intelecto «empleado» (Mefistófeles), la «mujer muñeca», al *anima*. La muñeca es un objeto infantil, de aquí que sea una expresión apropiada de la naturaleza non-ego del *anima*, caracterizada también como objeto por el hecho de que «no se le dirige la palabra».

La negación apunta (como antes en los sueños 6 y 7) a la deficiente relación entre el consciente y el inconsciente; asimismo la duda de a quién pertenece la «desconocida». También corresponde al non-ego el «médico», que posiblemente encierre una leve alusión a mí, a pesar de que el sujeto que sueña no tenía conmigo relación alguna por aquella época[76]. En cambio, el individuo de la perilla corresponde al ego. Esta situación recuerda de manera directa a las relaciones existentes en el *esquema de las funciones*. Si nos imaginamos las funciones del consciente[77] ordenadas en un círculo, la función más diferenciada por lo general es el soporte del yo, al que pertenece asimismo regularmente una función auxiliar. En cambio, la función «de menor valor» o inferior es inconsciente y, por tanto, está proyectada en un non-ego. Igualmente corresponde a ella una función auxiliar. Por consiguiente, no sería imposible que las cuatro personas representasen las cuatro funciones, y ciertamente como componentes de la personalidad total (es decir, incluido el inconsciente). La totalidad es el ego más el non-ego. De aquí que el centro del círculo como expresión de una totalidad no coincidiría con el yo, sino con la individualidad como suma de la personalidad total. (El centro con el círculo es una alegoría, conocida hasta la saciedad, de la esencia de Dios). En la filosofía *upanishad*, la individualidad es ante todo el *atman* personal, el cual, sin embargo, tiene al mismo tiempo cualidad cósmico-metafísica como *atman* ultrapersonal[78].

También nos encontramos con ideas similares en la gnosis. Menciono la idea del *anthropos*, del *pleroma*, de las mónadas y de la chispa luminosa (*spinther*) que figura en un tratado del *Codex Brucianus: This same is he (Monogenes) who dwelleth in the Monad* (μονάς) *which is in the Setheus* (σηθευς), *and which came from the Place of which none can say where it is… From him it is the Monad* (μονάς) *came, in the manner* of a ship, *laden with all good things* (αγαθόν), *and in the manner of a* field, *filled, or* (η) *planted with every kind* (γένος) *or tree, and in the manner of a city* (πολις), *filled with all races* (γένος) *of mankind… This is the fashion of the Monad* (μονάς), *all these being in it: there are twelve monads* (μονάς) *as a crown upon its head… And to its veil* (καταπετασμα) *which surrounded it in the manner of a defence* (πύργος) *there are twelve Gates* (πύλη)*… This same is the Mother city* (μητρόπολις) *of the Only begotten* (μονογενής)[79].

Añado en concepto de explicación: *Setheus* es un nombre de Dios, que denomina al Creador. *Monogenes* es el hijo del dios. La comparación de las mónadas con un campo y una ciudad responde a la idea del *témenos*.

La mónada está coronada también (véase a este respecto el «sombrero», en el sueño 1 y en el número 35). Como metrópoli, la mónada es femenino, en forma similar al *padma* (loto), la forma básica del mándala lamaísta (chino: floración áurea; occidental: rosa y flor de oro). Mora en ella el hijo de dios, el que ha llegado a ser

dios[80].

En el Apocalipsis, hallamos al cordero en el centro de la Jerusalén celestial. Se dice también en nuestro texto que Setheus mora en el santuario del *pleroma*, una ciudad con cuatro puertas (similar a lo que ocurre en el simbolismo indio: la ciudad brahmán en el monte universal Meru). En cada puerta se halla una mónada[81]. Los miembros del *anthropos* nacido en Autogenes (= Monogenes) corresponden a las cuatro puertas de la ciudad. La mónada es una chispa de luz (*spinther*) y una imagen del padre, idéntica con Monogenes. Una invocación dice así: *Thou art the House and the Dweller in the House*[82]. Monogenes está en una tetrapeza[83], una mesa o podio con cuatro columnas, correspondiente a la cuaternidad de los cuatro evangelistas[84].

La idea de la *lapis* tiene no menos relaciones con estas representaciones. Así, la *lapis* dice en Hermes: *Me igitur et filio meo coniuncto, nihil melius ac venerabilius in Mundo fieri potest*[85]. Monogenes es mencionado también en la «luz oscura[86]». El *Rosarium* hace decir a Hermes: *Ego signo lumen, tenebrae autem naturae meae sunt*[87]. Asimismo, la alquimia conoce el *sol niger*, el Sol negro[88].

Un interesante paralelismo con Monogenes, que habita en el regazo de la ciudad madre y es idéntico con la mónada coronada, envuelta por el velo, es el siguiente pasaje del *Tractatus aureus*, capítulo IV: Pero el soberano reina, de lo que sus hermanos dan testimonio (y) habla: «Seré coronado y me adornarán con la diadema y me serán dados vuestros reinos y llevaré alegría a los corazones; y yo, encadenado a los brazos y el pecho de mi madre y a la sustancia de ellos, haré que mi sustancia se mantenga unida y repose, y compondré lo invisible partiendo de lo visible; entonces aparecerá lo escondido, y todo lo que los filósofos han escondido será producido a partir de nosotros. Comprended, guardad, meditad estas palabras, ¡oh vosotros, que me escucháis! Y no busquéis ninguna otra cosa. El ser humano es creado desde el principio por la Naturaleza, cuyas entrañas son carne, y no procede de ninguna otra sustancia».

El «soberano» se refiere a la *lapis*. La *lapis es el* «señor», como se desprende del siguiente pasaje del *Rosarium*[89]*: Et sic Philosophus non est Magister lapidis, sed potius minister*. Igualmente es denominada *Aenigma Regís* la obtención definitiva de la *lapis* en forma del hermafrodita coronado[90]. Unos versos alemanes, referidos al Aenigma, dicen así:

Ha nacido aquí el emperador de todos los honores,

ninguno puede nacer más alto que él.

Mediante arte o mediante la Naturaleza,

de ninguna criatura viviente.

Los filósofos le llaman su hijo,

y él es capaz de hacer todo lo que ellos hacen.

Los dos últimos versos se podrían referir de un modo directo a la cita de Hermes antes mencionada.

Es como si en los alquimistas hubiese alboreado el pensamiento de que, según el concepto de la Antigüedad (y cristiano), el Hijo que vive eternamente en el Padre y que se revela a la Humanidad como regalo de Dios sea algo que el hombre, cierto que con la ayuda de Dios (*Deo concedente*), pueda crear partiendo de su propia naturaleza. Es evidente el carácter herético de este pensamiento.

La naturaleza femenina de la función inferior procede de su contaminación con el inconsciente. Como el inconsciente tiene signo femenino está personificado por el *anima* (concretamente en el hombre e inversamente en la mujer)[91].

Supongamos que con este sueño y los precedentes se quiera decir algo que, con razón, produce en el sujeto que sueña una sensación de gran importancia; y supongamos, además, que esta importancia pueda corresponder a los puntos de vista añadidos en el comentario: habríamos alcanzado entonces un punto culminante de intuición introspectiva que no deja nada que desear en cuanto a audacia se refiere. En cualquier caso, ya el reloj de péndulo eterno es un bocado de difícil digestión para un consciente no preparado, un obstáculo que podría paralizar con facilidad un vuelo de ideas demasiado alto.

11. Sueño:

El sujeto que sueña, el médico, un piloto y la mujer desconocida vuelan en un avión. Una bola de críquet rompe de repente el espejo, aparato necesario para la navegación, y el avión cae. De nuevo surge aquí también la duda de a quién pertenece la mujer desconocida.

Médico, piloto y desconocida son caracterizados como pertenecientes al non-ego. Los tres son extraños. Por tanto, el sujeto que sueña es el único en posesión de la función diferenciada, la portadora del yo. La pelota de críquet corresponde a ese juego en el que la pelota es hecha pasar por debajo del arco. Se dice en el sueño 8 que no se debe (¿volar?) sobre el arco iris, sino que se ha de *cruzar por debajo*. El que pasa por

encima, cae. Parece como si el avión, al fin y al cabo, hubiese subido a demasiada altura. El críquet se juega en tierra, no en el aire. No nos hemos de elevar sobre la tierra, es decir, sobre la dura realidad, con intuiciones «mentales» y escapar así a ella, cosa que ocurre con frecuencia cuando se tienen intuiciones brillantes. No estamos jamás a la altura de nuestros presentimientos; y, por tanto, nunca hemos de identificarnos con estos. Solo los dioses caminan sobre el puente del arco iris; los mortales andan sobre la tierra y están sometidos a las leyes de ella. Cierto que, atendiendo a las facultades de presentimiento del ser humano, la terrenalidad de este es una imperfección lamentable; pero precisamente esta imperfección pertenece a la esencia innata del hombre, a su realidad. El ser humano no consta de sus mejores presentimientos, de sus máximas ideas y aspiraciones, sino también de sus odiosas realidades, como la herencia y esa serie inextinguible de recuerdos que le dicen: «Esto lo has hecho tú y así eres también». Cierto que el ser humano ha perdido la primitiva cola de saurio; pero, en cambio, parte de su alma una cadena que le mantiene unido a la tierra: una cadena no menos que homérica[92] de «realidades» tan poderosas que es mejor permanecer unido a ellas, a riesgo de no ser un héroe ni un santo. (La Historia nos ofrece algunos ejemplos que justifican no atribuir un valor absoluto a estas normas colectivas). La dependencia respecto de la tierra no quiere decir que no se pueda crecer; al contrario: es en este sentido hasta una *conditio sine qua non*. Ningún árbol maduro y noble ha renunciado jamás a sus oscuras raíces; crece incluso no solo hacia arriba, sino también hacia abajo. Hay una cosa segura: es muy importante el lugar adonde se va, pero me parece asimismo importante la pregunta: ¿Quién va hacia un lugar? Pero este «quién» conduce siempre al «de dónde». La posesión duradera de la altura implica la existencia de magnitud. Pero alzarse por encima lo pueden hacer muchos; lo difícil es hallar el centro acertado (véase sueño 8). Para esto es imprescindible tener conciencia de las dos caras de la personalidad humana, su objetivo y su procedencia. Estos dos aspectos no se deben separar jamás en hibridez o en cobardía.

Es posible que el «espejo» como «instrumento necesario para la navegación» se refiera al intelecto, que puede pensar y siempre persuadir para que nos identifiquemos con sus conocimientos de causa («espejismos»). Schopenhauer acostumbra a servirse de la palabra «espejo» como metáfora del intelecto. Está caracterizado de una forma acertada con la expresión «instrumento de navegación», pues es la guía imprescindible del ser humano en los mares, carentes de senderos. Pero quien pierde el terreno debajo de sus pies y comienza a hacer especulaciones, seducido por la intuición, que divaga sin límites, se ha de enfrentar después con el peligro.

El sujeto que sueña, forma de nuevo también aquí una cuaternidad con las tres personas del sueño. La mujer desconocida, el *anima*, representa en cada caso lo «de menos valor», es decir, la función no diferenciada; por tanto, la *sensación* en el caso

de nuestro soñador. La bola de críquet pertenece al motivo de lo «redondo», y es por ello un símbolo de la totalidad, es decir de la individualidad, la cual se muestra aquí *hostil* al intelecto (al espejo). Es evidente que el sujeto que sueña «navega» demasiado con el intelecto y perjudica así el proceso de individuación. En el tratado *De vita longa*, de Paracelso, se califica de *scaiolae* a los cuatro; pero la individualidad se la denomina *adech* (De Adán = primer hombre). Como Paracelso destaca, ambos presentan dificultades a «la obra», por lo que casi se puede hablar de una hostilidad del *adech*[93].

12. Sueño:

El durmiente se encuentra en la plataforma de un tranvía con su padre, su madre y su hermana en una situación muy peligrosa.

También aquí constituye el durmiente con las personas del sueño una cuaternidad. Por tanto, la caída conduce hasta la niñez, en la que el ser humano no está aún, ni mucho menos, en posesión de su totalidad. Su familia representa la totalidad, al estar proyectados todavía sus componentes en los miembros de la familia y estar personificados por esta. Pero esta situación es peligrosa para el adulto, debido a ser regresiva, pues significa una disociación de su personalidad, que percibe lo primitivo en forma de una amenazadora «pérdida del alma». Al producirse la escisión, vuelven a ser arrastradas hacia fuera las partes de la personalidad, que se han integrado fatigosamente. Se pierde la culpa y se cambia por una inocencia infantil; el padre malo y la madre sin amor son culpables de esto o aquello de nuevo, y uno se prende en esta innegable atadura causal como una mosca en la red de la araña sin darse cuenta de haber perdido la libertad moral[94]. Sean cualesquiera los pecados cometidos contra el niño por padres y antepasados, el hombre *adulto* los explica como su *realidad*, con la que ha de contar. Solo el necio se interesa por la culpa de los demás, en la que no se puede cambiar nada. Únicamente en los propios errores es donde aprende el hombre inteligente, que se hará esta pregunta: ¿Quién soy yo, a quién le ocurre todo esto? Mirará en su propia profundidad para encontrar en ella la respuesta a la pregunta de su destino.

El avión era el vehículo en el sueño anterior, en este lo es el tranvía. La clase de vehículo aparecido en el sueño describe la forma del movimiento y del modo, respectivamente, que se sigue para avanzar en la época oportuna. Dicho de otro modo: en qué forma se vive anímicamente, si individual o colectivamente; si por propios medios o con ayuda de los recibidos de otros; si de manera espontánea o mecánica. En el avión, es llevado por el piloto, que le es desconocido, es decir, es conducido por intuiciones. (El error en este caso es que se gobierna demasiado con ayuda del «espejo»). El soñante se encuentra ahora en un vehículo colectivo, el

tranvía, donde cualquiera puede acompañarle, es decir, se mueve o se comporta como cada cual. A pesar de todo, también son cuatro los que viajan aquí, lo que quiere decir que se encuentra en los dos vehículos a causa de su aspiración inconsciente a la totalidad.

13. Sueño:

> *Hay un tesoro en el mar. Se ha de sumergir por una abertura muy estrecha. Es peligroso, pero se encontrará abajo un compañero. El soñante se atreve a dar el salto a la oscuridad y descubre abajo un hermoso jardín, dispuesto con regularidad, con un surtidor en el centro.*

La «preciosidad difícil de alcanzar» está oculta en el mar del inconsciente, una preciosidad que solo es conseguida por el hombre valeroso. Me atrevo a conjeturar que la joya es también el «compañero», uno que va a nuestro lado y con nosotros por la vida, posiblemente una analogía muy cercana del yo solitario, al que se le une un tú en la individualidad, pues «individualidad» es, ante todo, un non-ego extraño. Este es el motivo del encantador compañero de viaje. Cito tres ejemplos célebres: los discípulos en el camino de Emaús, la *Bhagavadgîta* (Krishna y Arjuna) y la sura 18 del Corán (Moisés y Chidher)[95]. Conjeturo, además, que el tesoro existente en el mar, el compañero y el jardín, donde hay un surtidor son una y la misma cosa: concretamente la individualidad. A saber: el jardín vuelve a ser el *témenos*, y el surtidor es la fuente del «agua de la vida», que conocemos por san Juan 7, 38 y que también buscó y encontró el Moisés del Corán, y, con este, Chidher[96], uno «de nuestro servidores, al que habíamos provisto de nuestra gracia y sabiduría» (sura 18). Y según continúa la leyenda, crecieron en el suelo del desierto flores primaverales en torno a Chidher. Apoyándose en la arquitectura de los primeros tiempos cristianos la figura del *témenos* con la fuente ha evolucionado en la arquitectura islámica hacia el patio de la mezquita y los baños rituales en el centro (por ejemplo, Ahmed Ibn Tulún, en El Cairo). Observamos una cosa similar en los claustros occidentales con la fuente en el jardín. Es este también el «jardín de rosas de los filósofos», que conocemos por tratados de alquimia y que más tarde fue representado con frecuencia en hermosos cobres. *The Dweller in the House* (véase el comentario al sueño 10) es el «compañero». El centro y el círculo, representados aquí como fuente y jardín, son analogías de la *lapis*, que, entre otras cosas, es un ser animado. Hermes le hace decir (en el *Rosarium): Protege me, protegam te. Largire mihi ius meum, ut te adiuvem*[97]. Por tanto, la *lapis* es aquí tanto como un buen amigo y auxiliar que ayuda a quien le ayuda a ella, con lo cual se indica una relación de compensación. (Me remito aquí al comentario al sueño número 10, especialmente a lo dicho sobre el paralelismo Monogenes —*lapis*— individualidad).

La caída a la tierra conduce, por consiguiente, a la hondura del mar, precisamente del inconsciente, y así alcanza el soñante la protección del *témenos* frente a la escisión de la personalidad en la regresión a lo infantil. Así pues, la situación es un poco similar a la expuesta en los sueños 4 y 5, en los cuales el círculo mágico tenía que proteger contra la atracción de la diversidad del inconsciente. (De manera totalmente semejante se aproximan a Polifilo los peligros de la tentación en el comienzo de su *nekyia*).

La fuente de la vida es, como Chidher, un buen compañero, pero no exento de riesgos, de los que, según el Corán, el viejo Moisés hubo de gustar algunas muestras dolorosas; pues esta fuente es el símbolo de la fuerza vital que se renueva continuamente, el del reloj que jamás se para. El señor dice en una frase no canónica: «Quien está cerca de mí, está cerca del fuego[98]». En la misma forma que este Cristo esotérico es una fuente de fuego, posiblemente no sin relación en el πυρ αεί ζωον de Heráclito, también el *aqua nostra* es *ignis* (fuego) según la opinión de los filósofos alquimistas[99]. La fuente no es solo el fluir de la vida, sino también su calor, incluso su calor abrasador, el secreto de la pasión, que siempre utiliza sinónimos del fuego[100].

El *agua nostra*, que todo lo disuelve, es un ingrediente indispensable en la obtención de la *lapis*. Pero la fuente procede de abajo y, por ello, el camino pasa por debajo. Solo *debajo* se puede encontrar la fuente ígnea de la vida. Este abajo es la historia de la naturaleza del ser humano, su nexo causal con el mundo de los instintos. Sin esta unión no puede llegar a ser ninguna *lapis* ni individualidad alguna.

14. Sueño:

> *Va con su padre a una farmacia, donde se pueden conseguir cosas valiosas a precio barato, sobre todo un agua especial. El padre le habla del país de donde procede el agua. Después pasa en tren el Rubicón.*

En la «botica» tradicional, con sus tarros y vasos, sus aguas, su *lapis divinus* e *infernalis* y sus magisterios, se conserva aún un residuo patente del laboratorio chapucero alquimista de aquellos que no veían en el *donum spiritus sancti* —el «don preciado»— otra cosa que la quimera de la obtención del oro. El «agua especial» es, en cierto modo literalmente, el *aqua nostra, non vulgi*[101]. Se comprende fácilmente que el padre le conduzca a la fuente de la vida, pues el padre es el creador natural de la vida del sujeto que sueña. Por decirlo así, el padre representa el país o el suelo donde brotó la fuente de su vida. Pero es también en forma metafórica el «espíritu que enseña», un espíritu que nos introduce en el sentido de la vida y cuyos secretos explica según las enseñanzas de los antiguos. Es uno que nos proporciona la sabiduría

de la tradición. Ciertamente, el educador paternal de nuestro tiempo satisface únicamente todavía esta misión en los sueños del hijo, en la figura arquetípica del padre, del «viejo sabio».

El agua de la vida se puede obtener a bajo precio, pues todo el mundo la posee, aunque bien es verdad que desconociendo su valor. *Spernitur a stultis*: es despreciada por los necios porque suponen que todo lo bueno está siempre fuera y en otro sitio, y que la fuente que hay en su propia alma no es otra cosa que… Como la *lapis*, es *pretio quoque vilis*, de precio bajo; y por ello, como en el *Prometeo* de Spitteler, desde el sumo sacerdote hasta el campesino, pasando por el académico, es *in viam eiectus*, «arrojada a la calle», donde Ajásvero se guarda la joya en el bolsillo. El tesoro se ha vuelto a sumir de nuevo en el inconsciente.

Pero el soñante ha notado algo y cruza el Rubicón con resolución enérgica. Ha aprendido a no subestimar el flujo y el fuego de la vida, dándose cuenta de que son imprescindibles para la realización de su totalidad. Y ya no existe retroceso cuando se cruza el Rubicón.

15. Sueño:

Cuatro personas viajan rio abajo: el sujeto que sueña, el padre, un determinado amigo y la mujer desconocida.

Al ser el «amigo» de una persona concreta con quien está bien familiarizada, este pertenece al mundo de su yo consciente, lo mismo que el padre. Así ha ocurrido algo muy especial: en el sueño 11, el inconsciente estaba en proporción de tres contra uno; pero la situación es ahora a la inversa: el durmiente está en proporción de tres contra uno (la mujer desconocida), o sea, que se ha despotenciado el inconsciente. La razón de esto se halla en que, a consecuencia de la inmersión, se ha unido lo de abajo a lo de arriba, es decir, el durmiente se ha decidido a vivir no solo como un ser incorpóreo que piensa, sino también a aceptar el cuerpo y el mundo de los instintos, la realidad del problema del amor y la vida, y a realizarlos[102]. Este fue el Rubicón cruzado. La individuación, el llegar a ser uno mismo, no es precisamente solo un problema espiritual, sino en definitiva el problema de la vida.

16. Sueño:

Hay muchas personas y todas dan vueltas en el cuadrado, en dirección izquierda. El sujeto que sueña no está en el centro, sino en un lado. Se dice que se pretende reconstruir el gibón.

Aparece aquí el cuadrado por primera vez, que quizás haya salido del círculo por

medio de las cuatro personas. (Esto se confirmará más tarde). Como la *lapis*, la *tinctura rubea* y el *aurum philosophicum*, el problema de la cuadratura del círculo ha tenido ocupado al espíritu medieval. La cuadratura del círculo es un símbolo del *opus alchymicum*, al disolver en los cuatro elementos la unidad inicial, caótica, para luego reunirlos y lograr con ellos una unidad superior. La unidad está representada por el círculo; los cuatro elementos, por el cuadrado. La obtención del uno a partir de los cuatro se conseguía mediante un proceso de destilación y sublimación, respectivamente, que discurría en forma «circular», es decir, el destilado era sometido a diversas destilaciones[103] con objeto de que el «alma» o el «espíritu» surgiera en su forma más pura. Por lo general, el resultado se conoce con el nombre de quintaesencia, que, sin embargo, no es el único nombre del «uno» siempre esperado y jamás logrado. Como dicen los alquimistas, tiene «mil nombres», como la «materia prima». He aquí lo que dice sobre la destilación circular Heinrich Khunrath en su *Confession*[104]: «Mediante circumrotación o giro filosófico circular de lo cuaternario… traída de nuevo a la más alta y más pura simplicidad o ingenuidad… *Monadis Catholicae pluscuamperfectae…*». De un uno burdo e impuro, se obtiene en uno sutil de pureza máxima, etc. El alma y el espíritu se han de separar del cuerpo, lo cual equivale a una muerte: «Por ello —dice también Pablo de Tarso—: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo*[105]…», por ello, querido filósofo, tienes que recoger aquí el espíritu y el alma Magnesiae[106]. El espíritu (espíritu y alma respectivamente) es el ternario (tres) que es separado primero de su cuerpo y vuelto a insuflar en este una vez purificado aquel[107]. El cuerpo es el cuarto con toda evidencia. Por consiguiente, Khunrath se refiere a la cita pseudo aristotélica[108], según la cual el círculo vuelve a surgir del triángulo inscrito en el cuadrado[109]. Junto a Ouroboros, el dragón que se devora por la cola, esta figura circular constituye el mándala alquimista básico.

El mándala oriental, sobre todo el lamaísta, contiene, por lo general, un plano horizontal de una *stupa* cuadrada. En el mándala, ejecutado corpóreamente, se aprecia que el plano representa realmente el de un edificio. Viene dada en él, con la figura del cuadrado, también la idea de la casa o del templo y, respectivamente, un recinto interior[110] (véase más adelante). Según el rito, por las *stupas* se ha de andar siempre por la derecha, ya que avanzar por la izquierda trae consigo el mal. La izquierda (siniestra) significa la parte inconsciente. Por consiguiente, el movimiento de avance por la izquierda equivale a un movimiento en dirección hacia el inconsciente, mientras que caminar por la derecha es «correcto» y apunta hacia el consciente. En Oriente, estos contenidos inconscientes han llegado a adquirir gradualmente formas concretas a fuerza de largos ejercicios, formas que expresan lo que sucede en el inconsciente, han de ser adoptadas y fijadas como tales por el consciente. También el yoga, tal como lo conocemos en la práctica —como una práctica establecida— procede de forma parecida: imprime en el consciente formas

fijas. De aquí que el paralelismo occidental más importante lo constituyan los *Exercitia spiritualia* de san Ignacio de Loyola, los que imprimen en la psique las ideas de salvación establecidas. Esta práctica es «justa» en cuanto el símbolo expresa todavía de forma válida el estado de cosas inconsciente. La autenticidad psicológica del yoga, tanto en Oriente como en Occidente, termina solo cuando el proceso inconsciente, que anticipa futuras modificaciones del consciente, se ha desarrollado ya hasta tal punto que presenta matices que ya no pueden ser expresados de manera satisfactoria con el símbolo tradicional y que, respectivamente, no son ya compatibles con el mismo. Entonces, y solo entonces, se puede decir que el símbolo ha perdido su «autenticidad». Es posible que este proceso sea un lento desplazamiento secular de la imagen inconsciente del mundo y no guarde relación alguna con críticas y comentarios intelectualistas. Los símbolos religiosos son fenómenos de la vida, hechos a secas, y no opiniones. Si la Iglesia se atuvo durante siglos a que el Sol giraba en torno a la Tierra y abandonó este punto de vista en el siglo XIX, puede escudarse en la verdad psicológica de que, para muchos millones de personas, el Sol giraba alrededor de la Tierra; y que solo la llegada del siglo XIX trajo consigo un gran número de personas cuya función intelectual consiguió la seguridad necesaria para poder comprender las demostraciones de la naturaleza planetaria de la Tierra. Por desgracia, no existe ninguna verdad, cuando no hay personas que la perciban.

La *circumambulatio* del cuadrado en sentido izquierdo podría indicar que la cuadratura del círculo pasará por el camino al inconsciente; que, por tanto, es así un punto instrumental de paso, que procura el logro de una meta todavía no formulada, existente detrás. Es uno de los caminos que conducen al centro del non-ego, camino que fue también recorrido por la investigación medieval: concretamente, en la obtención de la *lapis*. El *Rosarium philosophorum*[111] dice:

«Haz con el hombre y la mujer un círculo y saca de este el cuadrado; y del cuadrado, el triángulo. Haz un círculo y tendrás la piedra filosofal[112]».

Naturalmente, tales cosas son absurdos rematados para el intelecto moderno. Pero este juicio de los valores no elimina de ningún modo el hecho de que existen tales asociaciones de ideas y hasta han desempeñado un papel importante durante muchos siglos. Compete a la psicología comprender estas cosas y dejar que sea el profano en la materia quien se desate en improperios contra la necedad y el oscurantismo. (Muchos de quienes me critican, que se las dan de «científicos», proceden exactamente como aquel obispo que excomulgó a los abejorros por multiplicarse de manera indebida).

Lo mismo que las *stupas* guardan reliquias de Buda en lo más íntimo de sí mismas, se encuentra en el interior del cuadrado lamaísta, poco más o menos que en el cuadrado chino de la Tierra, lo santísimo o mágicamente eficaz: en concreto, la

fuente de energía cósmica, el dios Shiva, Buda, un bodhisattva o un gran maestro; en el chino, es Kiän: el cielo con sus cuatro fuerzas cósmicas radiantes. También en el mándala occidental, el medieval cristiano, la divinidad está en el centro, con frecuencia en la figura del Salvador triunfante, con las cuatro figuras simbólicas de los evangelistas. El símbolo del sueño contrasta ahora de la manera más viva con estas máximas representaciones metafísicas, pues ha de ser reconstruido en el centro el «gibón», un mono sin lugar a dudas. Nos encontramos de nuevo aquí al mono, que aparece por vez primera en el sueño 22, donde da motivo al pánico y una intervención eficaz del intelecto. Ahora debe ser «reconstruido», lo que posiblemente no signifique otra cosa sino que debe ser recompuesto el antropoide, la arcaica realidad «ser humano». Por tanto, es evidente que el camino por la izquierda no conduce hacia arriba, al mundo de los dioses y de las ideas eternas, sino hacia abajo, a la historia de la Naturaleza, a la base instintiva animal del ser humano. Se trata, por consiguiente, de un misterio dionisíaco, para expresarlo con palabras de la Antigüedad.

El cuadrado corresponde al *témenos*, donde se representan funciones teatrales, en este caso la de un mono en vez de la de un sátiro. Lo interior de la «floración áurea» es un «lugar germinativo» donde se crea el «cuerpo diamantino». El sinónimo «tierra de los antepasados[113]», incluso quizás apunta hacia la idea de que esta creación surge de una integración de las fases de los antepasados.

Los espíritus de los antepasados desempeñan un papel importante en los ritos de renovación primitivos. Los nativos del centro de Australia hasta se identifican con sus antepasados de la época alcheringa, una especie de época de Homero. Igualmente, los Taos-Pueblos, en la preparación de sus danzas rituales, se identifican con el Sol, cuyos hijos son. La identificación regresiva con los antepasados humanos y animales significa psicológicamente una integración del inconsciente, en realidad un baño de renovación en la fuente de la vida, donde se vuelve a ser pez, es decir, inconscientemente como en el sueño, en la embriaguez y en la muerte; de aquí el sueño de la incubación, la consagración dionisíaca y la muerte ritual en la iniciación. Naturalmente, estos procesos tienen siempre lugar en sitios sagrados. Estas ideas se pueden trasladar fácilmente al concretismo de la teoría freudiana: el *témenos* es entonces el regazo de la madre, y el rito es una regresión al incesto. Pero estas son equivocaciones neuróticas de personas que continúan infantiles aún en parte y no saben que se trata de cosas que han sido desde siempre prácticas de los adultos, cuyas actividades no es posible explicar en absoluto como simples regresiones al infantilismo. En caso contrario, las conquistas más importantes y sublimes de la Humanidad no serían al fin y a la postre sino deseos infantiles pervertidos, y la palabra «pueril» habría perdido su *raison d'être*.

Dado que la alquimia, en su expresión filosófica, se ha ocupado en problemas en

parte muy evidentes —los que interesan a nuestra psicología más moderna—, quizá revista alguna importancia considerar un poco más a fondo el motivo onírico del mono que se debe reconstruir en el espacio cuadrado. En la gran mayoría de los casos, la alquimia identifica su sustancia de transformación con el *argentum vivum* y Mercurio. Químicamente, este término corresponde a un metal; filosóficamente, en cambio, es el *spiritus vitae*, incluso el alma del mundo, y Mercurio tiene así también el significado de Hermes, el dios de la revelación. No es este el lugar de exponer *in extenso* esta relación, de la que nos ocuparemos en otro extremo[114]. Hermes está unido a la idea de la redondez, así como a la de la rectangularidad, como señala en especial el papiro V, línea 401, de los *Papyri Graecae magicae*[115]. Se encuentra allí la denominación στρογγυλός και τετράγωνος (redondo y cuadrangular). Se dice también τετραγλωχιν (cuadrado). En suma, guarda relación con el número cuatro; de aquí que haya también un Ερμης τετρακέφαλος (de cuatro cabezas[116]. Estos atributos eran conocidos también en la Edad Media, según muestra, por ejemplo, la obra de Catari, donde se dice[117]:

> *Davantage, les figures quarres de Mercure, qui n'avait seulement que la teste et le membre viril, signifoient que le soleil est le Chef du monde, et qui seme toutes choses, mesmes les quatre costez de la figure quarree, designent ce que signifie la sistre à quatre chordes, qui fut aussi dominée à Mercure, c'est a dire, les quatre parties du monde, ou autrement, les quatre saisons de l'année ou bien que les deux equinocces, et les deux solstices, viennent a faire les quatre parties de tout le Zodiaque.*

Se comprende fácilmente que tales atributos hicieran a Mercurio adecuado, sobre todo, para representar la misteriosa sustancia de transformación de la alquimia, pues esta es redonda y cuadrangular, es decir, una totalidad que consta de cuatro partes (elementos). Por consiguiente, tanto el hombre primitivo gnóstico de cuatro partes[118] como el pantocrátor Cristo son una *imago lapidis*[119]. En cuanto que la alquimia occidental tiene un origen egipcio en su mayor parte, dirigimos nuestra mirada en primer lugar al heleno Hermes Trismegisto, cuya figura, por un lado, apadrina la del Mercurio medieval y, por otra, procede del Tot del antiguo Egipto. El atributo de Tot era el babuino, o se le representaba directamente en forma de mono[120], idea que se mantuvo hasta los últimos tiempos del modo de ver directo a consecuencia de las innumerables ediciones del libro de los muertos. Cierto que en la alquimia, cuyos textos existentes pertenecen salvo raras excepciones a la Era cristiana, ha desaparecido la antiquísima relación de Tot-Hermes con el mono, aunque todavía perduraba en la Roma imperial; pero como Mercurio tiene algo en común con el diablo (sobre lo que no entraremos aquí en detalles), vuelve a aparecer el mono en *simia Dei* en las proximidades de Mercurio. Pertenece a la esencia de la

sustancia de transformación que, por una parte, sea muy barata, incluso despreciable, y se represente mediante una serie de alegorías diabólicas tales como la serpiente, el dragón, el puerco, el león, el basilisco y el águila; y, por otra, sea lo más valioso, que hasta signifique lo divino. Precisamente, la transformación conduce de lo más profundo a lo más elevado, desde lo infantil animal-arcaico hasta el místico *homo maximus*.

Si se toma en serio, el simbolismo de los ritos de renovación señalan, por encima de lo arcaico y puramente infantil, hacia esa innata disposición psíquica que es el resultado y depósito de toda la vida de los antepasados remontándose hasta la animalidad; de aquí el simbolismo de antepasados y animales Se trata de intentos que tienden a eliminar la separación del consciente y el inconsciente, que es la auténtica fuente de la vida, lograr que el individuo se una de nuevo con el suelo materno de la disposición instintiva heredada. Si tales ritos de renovación no tuvieran unos efectos patentes no solo se habrían extinguido ya en la Prehistoria, sino que, en realidad, jamás hubiesen llegado a vías de hecho. Nuestro caso demuestra que aunque el consciente está alejadísimo de las primitivas ideas del rito de renovación, el inconsciente, sin embargo, se aprovecha del sueño para intentar aproximarlas de nuevo al consciente. Cierto que la autonomía y la autarquía del consciente son cualidades sin las cuales no existiría en realidad; pero significan también el peligro del aislamiento al crear una insoportable *extrañeza del instinto* mediante la escisión del inconsciente. Y la carencia de instintos es la fuente de innumerables errores y extravíos.

Finalmente, la circunstancia de que el soñante no se encuentre en el «centro», sino en un lado, es una clara alusión a lo que ocurrirá con su yo: no podrá exigir ya más el puesto central, sino que habrá de contentarse probablemente con el puesto de un satélite o, al menos, con el de un planeta que gira en torno al Sol. Es evidente que el importante lugar del centro está destinado al gibón que se pretende reconstruir. El gibón, que pertenece a los antropoides, es, merced a su parentesco con el hombre, un símbolo apropiado para dar expresión a la parte de la psique que enlaza con lo infrahumano. En el ejemplo del cinocéfalo relacionado con Tot-Hermes, el mono que ocupaba una posición más alta entre todos los conocidos por los egipcios, hemos visto cómo este animal, gracias a su parentesco con los dioses, era el adecuado para expresar la parte del inconsciente que está por encima del nivel del consciente. Posiblemente apenas nadie se encandalizará seriamente si suponemos que la psique humana tiene «pisos» que están situados debajo del consciente. Pero si admitimos que igualmente puede haber pisos que, por decirlo así, se hallan por encima del consciente, parece esta una suposición rayana en un *crimen laesae maiestatis humanae*. Según mis experiencias, el consciente solo puede reclamar una posición central relativa y ha de tolerar que, en cierto modo, la psique inconsciente la rodee

por todas partes y sobresalga. Los contenidos inconscientes hacen que el consciente enlace hacia atrás con condiciones fisiológicas por un lado y premisas arquetípicas por otro. Pero también se anticipa hacia delante mediante intuiciones, las cuales, a su vez, están condicionadas en parte por arquetipos, y en parte por percepciones subliminales que están en armonía con la relatividad espaciotemporal del inconsciente. Tengo que dejar al albedrío del lector que sea él quien emita un juicio propio sobre la posibilidad de tal hipótesis, basándose para ello en una consideración a fondo de esta serie de sueños y de los problemas que se le exponen.

El sueño que sigue se reproduce en su texto original, sin acortar:

17. Sueño:

Todas las casas tienen algo de teatral: bastidores y decoraciones. Se menciona el nombre de «Bernard Show». Al parecer, la obra se representará en un futuro lejano. Encima de un bastidor, figura en inglés y alemán:

Esta es la Iglesia católica general. Es la casa del Señor.

Pueden entrar todos los que se sientan instrumento del Señor.

Debajo está impreso en letras más pequeñas: «La Iglesia ha sido fundada por Jesús y Pablo» como si quisiera elogiar la antigüedad de una casa comercial. Digo a mi amigo: «Ven, echemos un vistazo». Él responde: «No veo por qué han de reunirse muchas personas cuando tienen sentimientos religiosos». Responde entonces: «Como eres protestante, jamás lo comprenderás». Una mujer está muy de acuerdo conmigo. Ahora veo una especie de bando en la pared de la iglesia, que dice:

Soldados:

Si sentís estar en el poder del Señor, evitad hablarle directamente, pues al Señor no se le puede alcanzar con palabras. Además, os recomendamos con encarecimiento que no discutáis entre vosotros sobre los atributos del Señor. Tales discusiones son estériles, pues lo valioso y lo importante no se puede expresar con palabras.

Firmado: Papa…

(Ilegible).

Entramos ahora. El interior es parecido al de una mezquita, especialmente a la Hagia Sophia: ningún banco. Un hermoso efecto de

espacio, ninguna imagen; sentencias enmarcadas adornan las paredes (como allí las sentencias del Corán). Una de las sentencias dice: «No aduléis a vuestros bienhechores». La mujer que antes había estado de acuerdo conmigo rompe a llorar y exclama: «Ya no queda nada». Yo contesto: «Encuentro completamente bien todo esto». Pero la mujer desaparece. Un pilar delante de mi me impide por completo la visión. Después cambio de sitio y veo frente a mí gran número de gente, pero no pertenezco a ellos y estoy solo. Sin embargo, se perfilan con claridad delante de mi y veo sus caras. Todos dicen al unísono: «Confesamos estar en el poder del Señor. El reino del Cielo está en nosotros». Esto se dice con mucha solemnidad tres veces. Después se toca el órgano y se canta a coro una fuga de Bach. Pero se ha abandonado el texto original. A veces, es solo una especie de colorido, y luego se repiten las palabras: «Todo lo demás es papel» (debe de significar: no actúa sobre mí de una forma viva). Después de concluir el coro, comienza en forma estudiantil, por decirlo así, la parte agradable de la reunión. Las personas se muestran alegres y serenas. Se va de un lado a otro, se saludan entre sí, y se ofrece vino (de un seminario sacerdotal episcopal) y refrescos. Se desea a la Iglesia un alegre florecimiento; y como para expresar la alegría por el aumento de los miembros de la comunidad, un altavoz transmite una canción de moda con el estribillo: «Karl está ahora también». Un sacerdote me explica: «Estas diversiones, un poco secundarias, están autorizadas y admitidas oficialmente. Tenemos que adaptarnos un poco a los métodos americanos. Es inevitable con el movimiento de masas que tenemos. Pero nos diferenciamos básicamente de las Iglesias americanas en que seguimos una dirección manifiestamente antiascética». Me despierto entonces y tengo una sensación de gran alivio.

Tengo que renunciar, por desgracia, a comentar todo el sueño[121], por lo cual me limito a nuestro tema. El *témenos* se convierte en un gran edificio sacro (correspondiendo a la alusión precedente). De esta forma, la acción se califica de «culto». Lo cómico grotesco del misterio dionisíaco aparece en la parte «agradable» de la acción, donde se ofrece vino y se brinda por el florecimiento de la Iglesia. Una inscripción existente en el suelo de un santuario orfeo dionisíaco dice con mucha propiedad: μόνον μη ὑδωρ (¡Nada de agua!)[122]. Las reliquias dionisíacas existentes en la Iglesia, por ejemplo, los símbolos del pez y del vino, el cáliz de Damasco, la barra de sellar con el crucifijo y la inscripción OPFEOC BAKKIKOC[123] y otras muchas cosas se mencionan aquí únicamente de una forma somera.

La dirección «anti-ascética» señala con claridad la diferencia respecto de la Iglesia católica, a la que califica aquí de «americana». (Véase el comentario al sueño

14. América es el país ideal para las ideas sensatas del intelecto práctico, que, por medio de un *brain trust*, querría dar al mundo la estructura auténtica[124]). Este modo de ver las cosas responde a la fórmula moderna de intelecto = espíritu, olvidándose por completo de que el «espíritu» jamás ha sido una «actividad» humana por no hablar de «función». El andar por la izquierda se confirma, por tanto, como un alejamiento del mundo ideológico moderno, al principio en dirección de una regresión al mundo dionisíaco precristiano, que desconoce toda «ascética» en el sentido cristiano. Pero, mientras esto sucede, la evolución no sale en definitiva del lugar sagrado, sino que permanece dentro del mismo. Dicho de otro modo, no pierde su carácter sacro. No se torna sencillamente anárquica y caótica, sino que pone a la Iglesia en relación inmediata con el santuario de Dionisos, tal como ha hecho también el proceso histórico, pero en dirección opuesta. Por tal motivo, se puede decir que la evolución regresiva vuelve a recorrer con exactitud el camino histórico para llegar a los escalones precristianos. Así pues, no se trata de un retroceso, sino, por decirlo así, de un descenso sistemático *ad inferos*, de una *nekyia* psicológica.

He hallado un proceso parecido en el sueño de un religioso que tenía una postura algo problemática respecto a su fe: *Viene por la noche a su iglesia, donde se ha derrumbado toda la pared del coro. El altar y los escombros están llenos de parras de las que penden gruesos racimos, y la luna penetra por la abertura producida*.

Mitra está también con la antigua Iglesia en una relación parecida a la de Dionisos. El sueño de un personaje ocupado asimismo en problemas religiosos es así: *Una gigantesca catedral gótica casi enteramente a oscuras. Se está celebrando una misa mayor. Toda la pared de la nave lateral se derrumba de repente. Penetra a raudales en la iglesia una cegadora luz del sol y al mismo tiempo una gran manada de toros y vacas*. Este sueño es evidentemente más mitraico.

La iglesia de nuestro sueño es un edificio sincrético, extremo que resulta interesante, pues la Hagia Sophia es una antiquísima iglesia cristiana que sirvió de mezquita, sin embargo, hasta hace poco tiempo. Encaja muy bien en el objetivo del sueño establecer en él una reunión de las ideas religiosas cristianas y dionisíacas. Evidentemente, esto ha de ocurrir de manera que ninguna excluya a la otra; que, por tanto, no se destruya valor alguno. Esta tendencia es extraordinariamente importante, pues es en el lugar sagrado donde se pretende proceder a la reconstrucción del «gibón». Un sacrilegio de tal naturaleza despertaría con facilidad la amenazadora suposición de que caminar por la izquierda es una *diabolica frausx* y que el «gibón» es el diablo; pues, al fin y al cabo, al diablo se le considera el «mono» de Dios. La marcha por la izquierda sería entonces una «tergiversación» de la verdad divina, con objeto de poner a «Su Negra Majestad» en el lugar de Dios. Pero el inconsciente no tiene tales intenciones blasfemas, sino que intenta, sencillamente, establecer de nuevo una relación entre el mundo religioso y Dionisos, el dios perdido cuya falta notan de

algún modo los hombres modernos (piénsese en Nietzsche). El final del sueño 22, donde el mono hace acto de presencia por primera vez, dice así: «Todo ha de ser gobernado por la luz». O sea —debemos añadir—, también el señor de las tinieblas, con sus cuernos y patas de macho cabrío: en realidad un coribante dionisíaco que se encuentra un poco inesperadamente con la dignidad de gran duque.

El momento dionisíaco se refiere a la emocionalidad o afectividad del ser humano, la cual no ha encontrado ninguna forma religiosa conveniente en el culto a Apolo y en el *etos* del cristianismo. Las fiestas de carnaval y danzas medievales en la iglesia fueron suprimidas ya relativamente pronto; en consecuencia, el carnaval se ha mundanizado y así ha desaparecido del recinto sagrado la embriaguez divina. La iglesia se ha quedado con la tristeza, la seriedad, la severidad y una alegría espiritual bien dosificada. Pero la embriaguez, esa emoción directísima y peligrosísima, ha dado la espalda a los dioses y se ha apoderado del mundo de los hombres con su entusiasmo y apasionamiento. Las religiones paganas se enfrentaron a este peligro haciendo que el éxtasis de la embriaguez tuviera su lugar en el culto. Heráclito probablemente viera lo que se escondía detrás al decir: «Es al Hades al que corren como locos y al que dedican sus fiestas». Precisamente por esta razón obtuvieron las orgías licencia de culto, con objeto de conjurar los amenazadores peligros procedentes del Hades; pero lo único que ha conseguido nuestra solución ha sido abrir de par en par las puertas del Averno.

18. Sueño:

> *Un espacio cuadrangular. Se celebran en él complicadas ceremonias que tienen por objeto la transformación de animales en seres humanos. Dos serpientes que corren en dirección opuesta tienen que ser suprimidas en seguida: hay en esa parte animales tales como zorros y perros. Se da vuelta de nuevo por el cuadrado y hay que dejarse morder en las pantorrillas por estos animales en cada uno de los cuatro rincones. Si se huye corriendo está todo perdido. Surgen ahora animales más nobles: toros y machos cabríos. Cuatro serpientes se dirigen a los cuatro ángulos. Después sale la asamblea. Dos sacerdotes inmoladores llevan un reptil enorme con el que tocan la frente de una masa animada o animal que no tiene forma todavía. De esta masa surge una cabeza humana en forma transfigurada. Una voz exclama: «¡Estos son los intentos de la creación!».*

El sueño se sigue ocupando en la «explicación» de lo que acontece en el espacio cuadrangular. Se pretende transformar animales en personas. Una «masa animada» todavía informe se ha de transformar, mediante el contacto con un reptil, en una cabeza humana «transfigurada» (iluminada). Posiblemente la masa animada animal

represente a la totalidad del inconsciente innato, al que se pretende unir con el consciente. Esto acontece mediante la utilización como objeto del culto del reptil, quizás una serpiente. La idea de la transformación y renovación por medio de la serpiente es un arquetipo bien demostrado. Es la serpiente salvadora que representa al dios. Se dice de los misterios de Sabacio: *Coluber aureus in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis*[125]. Entre los ofitas, Cristo era la serpiente. Posiblemente se encuentre en el yoga kundalini el perfeccionamiento más importante del simbolismo de la serpiente bajo el aspecto de la renovación de la persona[126]. Según esto, la experiencia que tiene con la serpiente el pastor del *Zaratustra* de Nietzsche sería un presagio fatal. (Por lo demás, no el único de esta clase: compárese la profecía en la muerte del equilibrista).

La «masa animada informe» trae a la memoria de una forma directa las ideas del «caos[127]» alquimista, de la *massa o materia informis* o «confusa», que contiene desde la Creación el germen divino de la vida. De forma semejante es creado Adán según la idea midraica: Dios hace un montón de polvo en la primera hora, hace con él una masa informe en la segunda, forma las extremidades en la tercera, etc[128].

Pero para que se produzca esta transformación, es imprescindible la *circumambulatio*, o sea la concentración exclusiva en el *centro*, en el lugar de la transformación creadora. En este proceso, se es «mordido» por animales, es decir, hay que exponerse a los impulsos animales del inconsciente sin identificarse con ellos ni «huir de los mismos», pues la huida frente al inconsciente haría ilusorio el objeto del procedimiento. Hay que seguir en él, es decir, el proceso, iniciado en este caso por la auto observación, ha de ser vivido en todas sus peripecias y anexionado al consciente mediante la mejor comprensión posible. Naturalmente, esto significa una tensión casi insoportable a consecuencia de la increíble inconmensurabilidad de la vida consciente y del proceso inconsciente, no pudiendo ser vivido el último sino en lo más íntimo del ánimo y sin que deba tocar por parte alguna la superficie visible de la vida. El principio de la vida consciente reza así: *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*[129]. Pero el principio del inconsciente es la autonomía de la psique misma, la cual no refleja al mundo en el espejo de sus imágenes, sino a sí misma, aunque utilice para la ilustración de sus imágenes las posibilidades de representación que le ofrece el mundo sensorial. Pero la fecha de las impresiones sensoriales no es en este proceso la *causa efficiens*, sino que se elige y toma con autonomía, con lo cual resulta herida continuamente de la forma más penosa la lógica del cosmos. Sin embargo, también el mundo sensorial actúa de manera igualmente destructiva en los procesos psíquicos internos cuando irrumpe en estos como causa *efficiens*. Si, por un lado, no se ha de ofender a la razón y, por otro, no se ha de sofocar con tosquedad y violencia el juego creador de las imágenes, se necesita de un procedimiento prudente y perspicaz, sintetizador, que lleve a vías de hecho la

paradoja de reunir lo irreconciliable: de aquí los paralelismos alquimistas en nuestros durmientes.

La atención al centro y la advertencia de «no huir» que se reclaman en este sueño, tienen en la alquimia sus paralelismos evidentes: vuelve a subrayarse una y otra vez la necesidad de concentrarse en la obra y la meditación en la misma. En cambio, la tendencia a huir no se presume en el actuante, sino más bien en la sustancia de transformación: el mercurio es calificado evasivamente de *servus* (siervo) o de *cervus fugitivus* (ciervo fugitivo). El recipiente se ha de cerrar bien para que no se escape lo que está en su interior. Ireneo Filaleteo[130] dice de este *servus*: «… habéis de proceder con él con sumo cuidado en la forma de guiarle, pues se os escapará si encuentra ocasión, y os acarreará gran cantidad de desgracias[131]». Ciertamente, estos filósofos no cayeron en la cuenta de que corrían en pos de una proyección y que, cuanto más confiaban en la materia, tanto más se apartaban de la fuente psicológica de sus esperanzas. Observando la heterogeneidad de este sueño, es posible reconocer el proceso psicológico de sus grados preliminares medievales: La huida aparece ya ahora claramente como una propiedad del sujeto que sueña, es decir, ya no está proyectada en la sustancia desconocida, por lo cual la huida se convierte en una cuestión moral. Cierto que los alquimistas conocían también este aspecto en cuanto que subrayaban la necesidad de una especial devoción religiosa al actuar; pero no pueden quedar exentos por completo de la sospecha de haber empleado sus oraciones y piadosos ejercicios con el fin de conseguir el milagro. Al fin y al cabo, los hay que hasta deseaban que el Espíritu Santo fuera *familiaris* con ellos[132]. Sin embargo, un juicio justo no debe silenciar que existen no pocos testimonios que señalan hacia un reconocimiento de la propia transformación. Por ejemplo, un alquimista exclama: *Transtnutemini in vivos lapides philosophicos!* (¡Transformaos en piedras filosofales vivientes!).

Apenas se ponen en contacto el consciente y el inconsciente huyen también unos de otros sus respectivos contrastes. Por ello, nada más comenzar el sueño, han de ser eliminadas las serpientes que se escapan en direcciones opuestas; es decir, el conflicto entre el consciente y el inconsciente es anulado mediante la decisión; el consciente es estimulado a la *circumambulatio* y, con ello, a resistir la tensión. Pero mediante el círculo mágico descrito se impide que el inconsciente salga al exterior, pues esta salida equivaldría a una psicosis. *Nonnulli perierunt in opere nostro* (unos cuantos perecieron en nuestra obra), se puede decir con los filósofos del *Rosarium*. El sueño muestra que se ha conseguido la difícil operación, solo posible para un intelecto superior: concretamente, pensar en paradojas. Las serpientes no huyen ya, sino que se colocan ordenadamente en los cuatro ángulos, lográndose el proceso de transformación e integración, respectivamente. La «transfiguración» e iluminación, o sea la adquisición de conciencia por el centro, son alcanzadas por fin, al menos en la

anticipación del dueño. La conquista potencial significa —si se puede afirmar, es decir, si el consciente no vuelve a perder su nexo de unión[133]— la renovación de la personalidad. Pero como esta es una situación subjetiva, cuya existencia real no puede ser acreditada mediante criterio exterior alguno, resulta inútil cualquier ulterior intento de descripción y explicación: solo el que ha pasado por esta experiencia está en situación de comprender y testimoniar su realidad. Por ejemplo, la «felicidad» es una realidad tan ostensible que no existe nadie que no la anhele; sin embargo, no existe un solo criterio objetivo que permita acreditar sin ningún género de dudas la existencia de tal estado. Con frecuencia, y precisamente en las cuestiones más importantes, tenemos que basarnos en el juicio subjetivo.

La disposición de las serpientes en los cuatro rincones señala hacia una ordenación del inconsciente. Es como si hubiera un boceto preexistente, una especie de *tetraktys* pitagórico. He observado con mucha frecuencia el número cuatro en este contexto. Probablemente explique esto la extensión universal y la significación mágica de la cruz o del círculo dividido en cuatro sectores. En el caso presente, parece tratarse de la captura y el ordenamiento de instintos animales, con lo cual se conjura el peligro de caminar hacia el inconsciente. Acaso fuera esta la base empírica de la cruz, vencedora de las potencias de las tinieblas.

El inconsciente ha conseguido en este sueño dar un gran paso hacia delante mediante una peligrosa aproximación de sus contenidos al consciente. El sujeto que sueña aparece ampliamente envuelto en la misteriosa ceremonia de síntesis y llevará a su vida consciente un recuerdo importante de este sueño. Se sabe por experiencia que esto supone para la conciencia un conflicto considerable, pues no siempre está dispuesta ni se halla en situación de realizar el desacostumbrado esfuerzo intelectual y moral que supone resistir una paradoja. No hay nada tan celoso como una verdad.

Según muestra una mirada a la historia del espíritu medieval, toda nuestra mentalidad moderna está preformada por el cristianismo, cosa que no tiene nada que ver con que exista o no una fe en las verdades cristianas. La reconstrucción del mono en el lugar sagrado —lo que se propone en el sueño— resulta perturbado, por tanto, hasta un extremo tal que la mayoría del público se refugia frente a ella en la protección que ofrece la incomprensión. Otra parte pasará sin que se le preste atención a la profundidad abismal del misterio dionisíaco y, con exaltación mística, saludará como salvador al sensato fondo darvinista. Solo los menos percibirán el choque de dos mundos y comprenderán de qué se trata en el fondo. Ciertamente, el sueño dice con claridad que el mono debe surgir en el sitio donde, según la vieja tradición, mora la deidad. Esta inversión es casi tan perjudicial como una misa negra.

En el simbolismo oriental, el espacio cuadrado tiene el carácter del *yoni*, de lo femenino, como tierra (chino) y *padma* (loto, indio). El inconsciente del hombre es

asimismo femenino, al estar personificado por el *anima*[134], la cual representa también siempre la «función inferior[135]» y tiene, por ello, con frecuencia un carácter moralmente dudoso; incluso en ocasiones es directamente representación del mal. Por lo general, es la cuarta persona (véanse sueños 10, 11 y 15). Es el oscuro y temido regazo materno, que, como tal, tiene una naturaleza ambivalente. La deidad cristiana es una en tres personas. No hay duda de que el diablo es la cuarta persona del drama celestial; el diablo, que es, en un inofensivo concepto psicológico, la función inferior. Evaluado moralmente, es el pecado del hombre, o sea, una función atribuida a este: por tanto, es masculino. Lo femenino se silencia en la divinidad, pues se considera herejía la interpretación del Espíritu Santo como «Sophia Mater». Así pues, el drama metafísico cristiano, el «prólogo en el cielo», conoce tan solo actores masculinos, lo cual tiene en común con muchos misterios originales. Lo femenino tiene que estar en algún sitio, por lo que es probable haya de encontrársele en la oscuridad. De todos modos, la vieja filosofía china lo ha localizado allí[136], concretamente en el *yin*. Aunque el hombre y la mujer se unen, representan, no obstante, contrastes irreconciliables que degeneran en enemigos a muerte cuando se les hace entrar en actividad. Así esta oposición original simboliza todas las oposiciones que se puedan imaginar: caliente-frío, claro-oscuro, Sur-Norte, seco-húmedo, bien-mal, etc. Y también: consciente-inconsciente.

En la psicología de la función, hay, ante todo, dos funciones conscientes, o sea, masculinas: la función diferenciada y su función auxiliar, que se representan en los sueños por el padre y el hijo, mientras que las funciones inconscientes tienen su representación en la madre y la hija. Pero como la oposición entre las dos funciones auxiliares no es ni muchísimo menos tan grande como la existente entre la función diferenciada y la inferior, puede ser alzada al consciente también la tercera función, concretamente la «auxiliar», tornándose así masculina. Pero llevará consigo algo de su contaminación con la función inferior y se convertirá así en una especie de mediadora con la oscuridad del inconsciente. En este hecho psicológico se fundó la interpretación herética del Espíritu Santo con «Sophia», al ser el mediador del nacimiento en la carne y hacer posible de esta manera que se hiciera visible la luz de Dios en la oscuridad del mundo. Posiblemente haya sido esta relación que echó sobre el Espíritu Santo la sospecha de lo femenino, pues María era el oscuro campo de labor, *illa terra virgo nondum pluviis rigata*, como la llamó Tertuliano[137].

La cuarta función está contaminada con el inconsciente y arrastra consigo todo el inconsciente cuando es hecha consciente. Se llega entonces a una polémica con el inconsciente y se intenta lograr una síntesis de las oposiciones[138]. Pero de primera intención estalla el vivo conflicto de que sería presa todo hombre sensato cuando se le hiciera evidente que habría de aceptar las supersticiones más absurdas. Todo se rebelaría en su interior y se revolvería desesperadamente contra algo que le parece un

desatino criminal. Es esta situación la que nos explica la existencia de los sueños que siguen a continuación.

19. Sueño:

Una guerra salvaje entre dos pueblos.

El sueño es una representación del conflicto. El consciente defiende su posición e intenta oprimir al inconsciente. Así se expulsa, en primer lugar, a la cuarta función; pero como esta se halla contaminada por la tercera, también la tercera amenaza con desaparecer, con lo cual se llegaría a un estado anterior, que precede al actual: concretamente, a un estado en el que solo hay dos funciones conscientes, mientras las otras dos son presas del inconsciente.

20. Sueño:

Hay dos muchachos en una cueva. Un tercero cae también al interior por un tubo.

Esta cueva representa la oscuridad y apartamiento del inconsciente. Los dos muchachos corresponden a dos funciones que se encuentran en el inconsciente mencionado. El tercero tendría que ser, en teoría, la función auxiliar, lo cual apuntaría a que el consciente se ha retirado por completo al campo de la función diferenciada. Por tanto, la partida es de uno contra tres, lo que se traduce en una gran supremacía del inconsciente. Así pues, se puede esperar un nuevo avance del inconsciente y una reconstrucción de sus posiciones. Los «muchachos» remiten al motivo de los enanos, de lo que hablaremos más adelante.

21. Sueño:

Una gran bola transparente que contiene muchas bolas pequeñas. Una planta verde sale y crece por la parte superior.

La bola es una totalidad que abarca todos los contenidos, lo cual hace que sea posible de nuevo la vida paralizada por una lucha inútil. En el yoga kundalini, el «regazo verde» es una denominación del Ishvara (Shiva) que sale de su estado latente.

22. Sueño:

En un hotel americano. Se sube en el ascensor hasta el tercero o cuarto piso, donde se ha de esperar en unión de otras muchas personas. Hay allí un amigo (una persona determinada), quien dice que él (el soñante) no tendría

que haber hecho esperar tanto tiempo a la mujer de oscuro y desconocida que se encuentra abajo, la cuál, al fin y al cabo, había dejado a su cargo. Ahora le entrega una nota abierta, dirigida a la mujer de oscuro, en la que se dice: «La salvación no se logra huyendo o no acompañando, pero tampoco por un dejarse arrastrar sin voluntad. La salvación llega por la vía de una entrega total, en la que la mirada debe estar dirigida». Había un dibujo en el margen de la nota: una rueda o corona con ocho radios. Llega ahora un ascensorista y dice que su habitación (la del sujeto que sueña) está en el octavo piso. Entonces sube en el ascensor hasta el séptimo o el octavo piso, donde se encuentra con un hombre pelirrojo desconocido que le saluda amistosamente. Se produce ahora un cambio en el escenario. Se dice que hay revolución en Suiza: un partido militarista está haciendo propaganda, al parecer, para que «se estrangule por completo a la izquierda». La objeción de que la izquierda es ya débil de por sí es contestada de la siguiente forma: precisamente por eso se pretende estrangularla por completo. Aparecen ahora soldados con uniformes anticuados, todos los cuales son iguales que el hombre pelirrojo. Cargan sus fusiles con las baquetas, forman un círculo y se disponen a disparar hacia el centro; pero al final no disparan y parece que se marchan. Despierta sintiendo gran temor.

La tendencia del sueño precedente, que apunta hacia la reconstrucción de la totalidad, vuelve a chocar en este sueño con el consciente, orientado en otro sentido. El sueño se desarrolla en un fondo americano, como es adecuado. El ascensor sube, como es debido cuando del «subconsciente asciende» algo al consciente. Lo que asciende en este caso es el contenido inconsciente: concretamente, el mándala caracterizado por la cuaternidad. De aquí que el ascensor tuviese que subir hasta el cuarto piso. Pero como la cuarta función es tabú, sube solo aproximadamente hasta el tercero o cuarto. Esto no le ocurre solo al sujeto que sueña, sino también a otras muchas personas que, como él, han de esperar hasta que pueda ser recogida la cuarta función. Un buen amigo le llama la atención en el sentido de que no debería haber hecho esperar «abajo», es decir, en el inconsciente, a la mujer de oscuro, concretamente el *anima*, que representa la función hecha tabú. Esta era la razón de que él, concretamente, hubiese de esperar arriba con los otros. No es simplemente un problema individual, sino colectivo, al dar motivo la vivificación del inconsciente, que se observa últimamente —como ya presintió Friedrich Schiller— a cuestiones que no se podían soñar en el siglo XIX. En el *Zaratustra,* Nietzsche se decidió al rechazo de la serpiente y del «ser humano más feo» y, por tanto, a una heroica convulsión del consciente que condujo lógicamente al derrumbamiento vaticinado en el *Zaratustra*.

El consejo dado en la nota es tan profundo como acertado, por lo cual no se le puede añadir absolutamente nada. Después de dado el consejo y aceptado de algún

modo por el sujeto soñante, podía continuar la subida en el ascensor. Posiblemente se haya de admitir que fue aceptado el problema de la cuarta función, al menos en general, pues el durmiente sube hasta el séptimo o el octavo piso, con lo que la cuarta función no está representada ya por un cuarto, sino por un octavo; por tanto, aparece disminuida en la mitad.

Esta vacilación frente al último paso hacia la totalidad parece, curiosamente, desempeñar un papel también en el *Fausto*, segunda parte. Se trata de la escena de los Cabiros: se acercan sobre el agua «mujeres transfiguradas».

Nereidas y tritones cantan:

Os agradará

Lo que traemos en nuestras manos.

Aunque la concha enorme de Chelona, privada de brillo,

Refleja una imagen severa,

Traemos a dioses con nosotros,

Entonad vuestros mejores cantos.

SIRENAS

Pequeños de talla,

Grandes en poder

Son dioses adorados desde remota Antigüedad,

Que salvan a los náufragos.

NEREIDAS Y TRITONES

Traemos a los Cabiros

A celebrar una fiesta en paz,

Pues tienen a Neptuno propicio

Allí donde ellos reinan.

Las «mujeres del mar», o sea, figuras femeninas, que representan en cierto modo el inconsciente en forma de mar y olas marinas, portan una «severa imagen». Lo «severo» recuerda a las «severas» formas arquitectónicas o geométricas, que representan una idea concreta sin adornos románticos (sensitivos). Se «despoja del brillo» al caparazón de una tortuga[139], que, como la serpiente —primitivos animales de sangre fría— simbolizan lo que el inconsciente tiene de instintivo. La «imagen» es idéntica de algún modo con los dioses enanos, invisibles y creadores, los embozados que son mantenidos en el oscuro «kista»; pero que también, como figurillas de aproximadamente un pie de altura, están a orillas del mar donde protegen, como parientes del inconsciente, la navegación, es decir, la arriesgada empresa de

introducirse en la oscuridad y la incertidumbre. Por ello, son, como dáctilos, dioses de los creadores.

Cierto que pequeños e insignificantes como los estímulos del inconsciente, pero tan poderosos como este. El *gabir* es el grande, el poderoso.

NEREIDAS Y TRITONES

Nos acompañan tres,

Pues el cuarto no quiso.

Cree ser el cerebro

Que piensa por los cuatro.

SIRENAS

Bien puede un dios

Burlarse de otros dioses.

Venerad su gracia,

Temed todo mal.

Es característico de la naturaleza sensitiva de Goethe el hecho de que el cuarto sea precisamente el pensador. Si «el sentimiento lo es todo», se ha de considerar el principio supremo, el pensamiento se ha de contentar entonces con el papel más desfavorable y desaparecer en el naufragio. La primera parte del *Fausto* describe esta evolución, de la que el mismo Goethe era modelo. En este caso, el pensamiento es la cuarta función, la tabú. Al ser contaminado por el inconsciente, el pensamiento adopta la grotesca figura de los Cabiros, pues estos, como enanos, son dioses del reino subterráneo y por ello aparecen deformados por lo general en medida adecuada. («Veo a los deformes como malos potes de tierra»). Por ello, se encuentran en contradicción asimismo grotesca con lo celestial y son objeto de burla de los dioses. (Véase «mono de Dios»).

NEREIDAS Y TRITONES

Así, pues, son siete,

SIRENAS:

¿Dónde están los tres?

NEREIDAS Y TRITONES:

No sabríamos decirlo,

Habrá que preguntar por ellos en el Olimpo;

Posiblemente esté allí también el octavo,

En el que todavía nadie ha pensado,

Dispuestos a ofrecernos sus favores,
Pero aun no todos ellos.
Estos incomparables seres,
Siempre desean más;
Y padecen, con nostálgico anhelo
De alcanzar lo inalcanzable.

Observamos que son de siete a ocho; sin embargo, vuelve a existir una dificultad en el octavo, lo mismo que antes con el cuarto. Está asimismo en contradicción con la procedencia de lo inferior, de la oscuridad, antes subrayada, el hecho de que ahora se diga que los Cabiros han de ser realmente buscados en el Olimpo; pues están aspirando eternamente a ascender de la profundidad a la altura y por ello se les haya de encontrar siempre abajo y arriba. La «severa imagen» es con toda evidencia un contenido inconsciente que pugna por salir a la luz. Busca y es ella misma lo que he calificado en otro lugar de «preciosidad difícil de conseguir[140]». Esta suposición se confirma inmediatamente:

Los héroes de la Antigüedad
Carecen de gloria
Tal como ella se manifiesta.
Si ellos conquistaron el vellocino,
Vosotros a los Cabiros.

El «vellocino de oro» es la meta ansiada por los argonautas, el fabuloso *quest* que es uno de los incontables sinónimos de lo inalcanzable. Tales hace a este respecto la sabia observación:

Es esto lo que se codicia:
El óxido, que hace que las monedas adquieran valor.

El inconsciente es siempre el pelo en la sopa: la carencia, angustiosamente escondida, de la perfección; el penoso mentís a todas las pretensiones ideales; el residuo de tierra que hay en la naturaleza humana y que enturbia dolorosamente la anhelada claridad cristalina. Según el concepto alquimista, tanto el óxido como el cardenillo son una enfermedad de los metales. Pero precisamente esta «lepra» es la *vera prima materia*, la base para la preparación del oro filosofal. El *Rosarium philosophorum* dice: «Nuestro oro no es el oro común. Pero tú has preguntado por el verde (*viriditas*, posiblemente cardenillo), suponiendo que el cobre sea un cuerpo leproso (*leprosum*) a causa del verde que tiene encima. Por tanto, te digo que lo que hay de perfecto en el cobre es solo verde, pues ese verde se transformará pronto en nuestro oro con ayuda

de nuestro método (*magisterium*[141])».

La paradójica observación de Tales en el sentido de que las monedas no adquieren auténtico valor hasta no estar oxidadas es una especie de paráfrasis alquimista que solo quiere decir que no hay luz sin sombras, ni integridad anímica sin imperfección. Para llegar a su plenitud, la vida, no necesita de la *perfección*, sino de la totalidad. En esto se comprende la «espina en la carne», al sufrir por la existencia de faltas, sin las cuales no existe ningún adelante ni ningún hacia arriba.

El problema del tres y del cuatro, del siete y del ocho, atacado por Goethe en este lugar, es una perplejidad de la alquimia, la cual se remonta históricamente a los textos atribuidos a Cristianos[142]. En el tratado que se refiere a la obtención del «agua mítica», se dice: «Por tanto, la profetisa hebrea gritó sin recelo: "El uno se transforma en dos, el dos se convierte en tres, y del tercero sale el uno como cuarto[143]"». Esta profetisa es la María Profetisa[144] de la literatura alquimista, llamada *la Judía*, la hermana de Moisés, o *la Copia*, y no parece improbable que guarde relación con la María de la tradición gnóstica. Epifanio atestigua de la existencia de escritos de esta María Profetisa: las *Interrogationes magnae* y *parvae*, en las que, según dice, se describe una visión de Cristo que, en la montaña, ha hecho brotar de su costado a la mujer y se ha fundido con ella[145]. Posiblemente no se deba al azar el hecho de que en el tratado que abajo se indica, María Profetisa trate el tema del *matrimonium alchymicum*, en un diálogo con el filósofo Aros[146]; de aquí procede la expresión «goma casada con goma en verdadero matrimonio[147]», repetida posteriormente con frecuencia. *Gummi arabicum* es el nombre que se da aquí originariamente a la sustancia de transformación, y ciertamente a causa de sus propiedades de adherencia. Así, por ejemplo, Khunrath[148] afirma que la goma «roja» es «la resina de los sabios», lo cual es precisamente un sinónimo de la sustancia de transformación. Esta sustancia como fuerza vital (*vis animans*) es comparada por otro con la «cola del mundo» (*glutinum mundi*), que forma lo intermedio entre el espíritu y el cuerpo y lo que une a ambos[149]. El viejo tratado *Consilium coniugii* explica que el «hombre filosófico» consta de «las cuatro naturalezas de la piedra». Según dicho tratado, tres de ellas serían terrenas o estarían en la tierra: «la cuarta naturaleza es el agua de la piedra, concretamente el oro viscoso, que se llama goma roja, con el que se colorean las tres naturalezas terrenas[150]». Como vemos aquí, la goma es la cuarta naturaleza crítica: es doble, o sea, masculina y femenina, y, sin embargo, es el *aqua mercurialis* única. Así pues, la unión de ambas es una especie de *autofecundación*, lo cual, al fin y al cabo, se afirma siempre del dragón mercurial[151]. Se puede reconocer fácilmente con estas alusiones quién es el hombre filosófico: el hombre primitivo andrógino o *anthropos* del gnosticismo[152], cuyo paralelo en la India es el atman. El *Brhadâranyaka Upanishad* dice a este respecto: «Era tan grande como una mujer y

un hombre que se mantienen abrazados. Esta individualidad suya (*atman*) la dividió en dos partes, surgiendo así el esposo y la esposa. Él tuvo ayuntamiento carnal con ella[153]», etc. El origen común de estas ideas está en la forma primitiva de imaginarse los seres originarios bisexuados.

La cuarta naturaleza —para volver al texto del *Consilium coniugii*— nos lleva directamente a la idea del *anthropos*, que es una representación de la integridad del ser humano: de uno, concretamente, que existía ya antes del ser humano y representa al mismo tiempo la meta de este. Se une en calidad de cuarto a los tres y efectúa así la síntesis de los cuatro en la unidad[154].

Parece tratarse de algo semejante en el caso del siete y el ocho; sin embargo, este motivo aparece en la literatura con mucha menos frecuencia. Pero se encuentra en la obra de Paracelso *Otra explicación de toda la astronomía, a la que tuvo acceso Goethe*[155]: «El uno es poderoso ⁄ Seis son sujetos, el octavo es también poderoso[156]» e incluso hasta algo más que el primero. El uno es el rey, y seis son los criados y el hijo: son el rey Sol y los seis planetas y, respectivamente, los homúnculos de los metales, según muestra la representación existente en la *Pretiosa margarita novella* de Jano Lacinio de 1546[157]. Cierto que el octavo no aparece aquí. Paracelso parece haberlo inventado. Pero como este es todavía «más poderoso» que el primero, debería corresponderle la corona. El octavo, que Goethe nos dice hallarse en el Olimpo, señala de forma directa al texto de Paracelso en cuanto que este formula la *Astrologie Olympi*, es decir, la estructura del *corpus astrale*[158].

Al retornar de nuevo a nuestro sueño, encontramos en el punto crítico, o sea, del séptimo al octavo piso, al hombre pelirrojo, un sinónimo del individuo de la perilla, o sea, el inteligente Mefistófeles, que transforma la escena de una manera mágica, pues le importa lo que Fausto no vio nunca: concretamente, la «severa imagen», que significa la joya más preciada, lo «Inmortal[159]». Se transforma en los soldados, los representantes de la uniformidad, la opinión colectiva, que, como es natural, se opone a tolerar cosas sin objeto. Bajo una autoridad máxima, el tres y el siete son sagrados para ella; pero el cuatro y el ocho pertenecen al mal: «malos potes de tierra», «no otra cosa» que inferioridad, que no tiene consistencia alguna frente al severo juicio de los caciques de cualquier matiz. «La izquierda» ha de ser «estrangulada por completo», es decir, el lado inconsciente y todo lo sospechoso que procede de la izquierda, o sea, del inconsciente. Cierto que esta opinión está anticuada y se sirve de modelos anticuados también, pero los fusiles que se cargan por el cañón todavía pueden dar en el blanco. Por razones desconocidas, es decir, no indicadas en el sueño, este atentado destructivo apunta hacia «el centro», al que «se debe dirigir siempre la mirada», según el consejo. Este centro está representado en forma de rueda de ocho radios en el dibujo que hay en el margen de la nota.

23. Sueño:

En un lugar cuadrangular. Está sentada frente al sujeto que sueña la mujer desconocida, cuyo retrato debe dibujar él. Pero lo que él dibuja no es ningún rostro, sino hojas de trébol de tres hojas o cruces desfiguradas, en cuatro colores distintos: rojo, amarillo, verde y azul.

A continuación de este sueño, el sujeto durmiente dibuja de forma espontánea un círculo cuyos cuatro sectores están coloreados con los colores arriba mencionados. Se encuentra en el centro una flor azul de cuatro hojas. Siguen ahora, en pequeños intervalos, numerosos dibujos que tratan de la curiosa estructura del «centro» y brotan de la necesidad de descubrir la configuración que presta una expresión adecuada a la esencia del «centro». Los diversos dibujos proceden, en parte, de impresiones visuales; en parte, de la intuición; y, en parte, de los sueños.

Se ha de observar respecto a la rueda que es una expresión favorita de la alquimia: la rueda define el proceso de la circulación, la *circulatio*. Con esto se alude, por una parte, al *ascensus* y al *descensos* —por ejemplo, las aves que se elevan y caen (vapores que se condensan[160])—; por otra, a la rotación del mundo como muestra ejemplar de la obra y, por tanto, de los ciclos del año en que la obra se lleva a efecto. El alquimista supo de la relación entre la *rotatio* y sus dibujos circulares. La alegoría moral contemporánea de la rueda destaca, entre otras cosas, el *ascensus* y el *descensus* como el descenso de Dios al ser humano y la elevación de este último hacia Dios (remitiéndonos al sermón de san Bernardo: *Suo nobis descenso suavem ac salubrem dedicavit ascensum*[161]). Además, la rueda es expresión de las virtudes *constantia, obedientia, moderatio, aequalitas y humilitas*[162], las más importantes para la obra. Después, las relaciones místicas de la rueda no desempeñan ningún pequeño papel según Jakob Böhme; como los alquimistas, opera este también con las ruedas de Ezequiel. Y así dice: «… reconocemos, por tanto, que la vida espiritual está vuelta hacia su ulterior, y que la vida natural está vuelta fuera de sí y frente a sí. Considerado en conjunto, podemos comparar esto con una rueda esférica que se dirige a todas partes, como apunta la rueda de Ezequiel[163]». Y continúa explicando: «La rueda de la Naturaleza se vuelve desde fuera hacia su interior, pues la divinidad vive dentro de sí misma y tiene una imagen que no se puede pintar. Es una parábola natural: como si Dios se dibujara en la figura de este mundo, pues Dios está en todas partes; y, por tanto, vive dentro de sí mismo. Ten en cuenta: la rueda exterior es el Zodiaco con los astros: y después los siete planetas[164]», etc. Aunque esta figura no está lo bastante bien hecha, sin embargo, es una imitación: y se podría desarrollar con más perfección en un gran círculo para los que entienden menos la imitación. Ten en cuenta también que el deseo se dirige hacia el corazón, que es Dios, etc. Pero la rueda es también, para Böhme, la *impression* (*informatio* en alquimia) de la voluntad

eterna. Es la madre naturaleza y, respectivamente, el «espíritu de la madre ⁄ a partir del cual ella siempre crea y actúa: son las estrellas con la rueda planetaria ⁄ según el modelo del astro eterno ⁄ el cual es solo un espíritu ⁄ y el espíritu eterno en la sabiduría de Dios ⁄ como la naturaleza eterna ⁄ de la que han salido los espíritus eternos para penetrar en una criatura[165]». La «propiedad» de la rueda es la vida en figura de «cuatro secretarios» que «ejercen el mando en la madre ⁄ la que alumbra hijos». Son estos los cuatro elementos, «a los que da voluntad y deseo… la rueda del espíritu ⁄ de manera que este ser entero no es más que una cosa única» como «el espíritu de un ser humano, que está en el cuerpo y en el alma»; pues ha sido creado según la imagen de este «ser entero». Pero la Naturaleza es así también, en sus cuatro elementos, un «ser entero» dotado de alma[166]. Esta «rueda sulfúrica» es también el origen del bien y del mal y, respectivamente, conduce hacia el interior de estos principios o fuera de ellos[167].

El misticismo de Böhme está influido en sumo grado por la alquimia. Y así, dice: «La figura del nacimiento es como una rueda giratoria ⁄ que obra Mercurio en el sulfuro[168]». El «nacimiento» es el «niño áureo» (el *filius philosophorum* = arquetipo del niño divino[169]) cuyo «maestro de obras» es Mercurio[170]. Mercurio también es la «rueda de fuego de la esencia» en figura de una serpiente. Asimismo, el alma (sin iluminar) es un «Mercurio ígneo de esta clase». Vulcano enciende en ella la «rueda del fuego de la esencia» cuando ella se «aparta» de Dios. De aquí surgen los apetitos y pecados, que son la «cólera de Dios». El alma es entonces un «gusano», como la «serpiente de fuego», una «larva» y un «monstruo[171]».

La interpretación de la rueda por Böhme descubre algo del arcano místico de la alquimia, y por ello, es de no pequeña importancia tanto en este aspecto como en el psicológico: la rueda aparece aquí como idea de la totalidad, la cual representa la esencia del simbolismo mándala y, por consiguiente, comprende también en sí el *mysterium iniquitatis*.

Los hechos demuestran que la idea del «centro», acercado una y otra vez por el inconsciente al consciente, comienza a pisar con fuerza y a ejercer una fascinación peculiar en la última. El dibujo inmediato vuelve a reproducir la flor azul, pero dividida en ocho partes; luego siguen imágenes de cuatro montes y un lago en un cráter; un aro rojo tirado en el suelo, dentro del cual hay un árbol seco por el que sube, girando a izquierdas, una serpiente verde.

Posiblemente asombre un poco al profano en la materia el estudio en serio de este problema, pero algunos conocimientos de yoga, así como de la filosofía medieval de la *lapis*, le resultarían eficaces para comprenderlo. Como ya hemos dicho al hablar de la cuadratura del círculo, es este uno de los métodos para la obtención de la *lapis*

como también el empleo de la *imaginatio*, según demuestra con claridad el texto que sigue: «Y procura que tu puerta esté sólidamente cerrada para que no se pueda escapar el que está dentro, y así, con la ayuda de Dios, llegarás a la meta. La Naturaleza actúa gradualmente, y yo quiero que hagas lo mismo: tu imaginación debe regirse por la Naturaleza. Y observa, conforme a la Naturaleza, qué cuerpos son los que se regeneran en las entrañas de la tierra. E imagina esto de una forma auténtica y no fantástica[172]».

El *vas bene clausum*, esta regla de prudencia que se observa con frecuencia en la alquimia, equivale al círculo mágico. Se pretende en ambos casos que el interior sea protegido frente a la irrupción del exterior y la mezcla con este[173], como también se debe impedir la huida. La *imaginatio* se ha de entender aquí como «imaginación» al pie de la letra, respondiendo al empleo clásico de la palabra y en contraposición a «fantasía», que a lo sumo equivale a «ocurrencia» en el sentido de un pensar insustancial; lo que, para Petronio, es hasta equivalente de ridiculez si se refuerza el significado de este modo de pensar: *phantasia, non homo*[174]. La *imaginatio* es una creación activa de imágenes (interiores), *secundum naturam*, un auténtico trabajo de pensamiento o representación que no «fantasea» sin orden ni concierto, a lo que salga, que no juega con sus objetos, por tanto, sino que intenta captar en ideas las realidades internas, en ideas que son fiel reflejo de las circunstancias naturales. Esta actividad es calificada de *opus*, de obra. La forma en que el soñante maneja estos objetos de la experiencia interior no se puede denominar posiblemente sino como un auténtico trabajo, a la vista del registro y conformación concienzudos, precisos y cuidadosos del contenido que el inconsciente suministra al consciente. La semejanza con el *opus* es evidente para todo conocedor de la alquimia. Además, los sueños confirman la analogía, tal como mostrará el sueño 24.

El presente sueño 23, del que surgieron los dibujos a que nos acabamos de referir, no indica nada en el sentido de que quizás hubiera sido «estrangulada» la parte izquierda. Al contrario, el sujeto que sueña vuelve a encontrarse en el *témenos*, confrontado con lo desconocido, que personifica a la cuarta función, la «inferior[175]». Su dibujo es anticipado por el sueño, y lo que el sueño representa como personificado lo reproduce el soñante como ideograma abstracto. Quizá pueda ser esto una alusión a que el sentido de la personificación es un símbolo de algo que puede ser representado también en forma completamente distinta. Esta «forma distinta» nos lleva de nuevo al sueño 16, al as de tréboles, cuya analogía con la cruz de brazos desiguales fue destacada allí. La analogía se confirma aquí. Yo intenté resumir la situación de entonces en esta fórmula: Trinidad cristiana, pero coloreada o sombreada por los cuatro (colores). Los colores aparecen aquí como concretizaciones del *tetraktys*. El *Rosarium* cita un anuncio similar, extraído del *Tractatus aureus: Vultur*[176]*… clamat voce magna, inquiens: «Ego sum albus niger et rubeus*

citrinus[177]». En cambio, al hablar de la *lapis* se destaca en el sentido de que reúne en sí *omnes colores*. Por consiguiente, se podría suponer que la cuaternidad representada aquí por los colores es en cierto modo un preliminar. Eso se confirma en el *Rosarium: …lapis noster est ex quator elementis*[178]; asimismo por el *aurum philosophicum: …in auro sunt quator elementa in aequali proportione aptata*[179]. La realidad es que, en el sueño, también los cuatro colores representan la transición de la trinidad a la cuaternidad; y con ello, a la cuadratura del círculo, el cual, según la idea alquimista, es el que más se aproxima a la *lapis* a causa de su redondez (sencillez perfecta). Así se dice en una fórmula para la preparación de la *lapis*, atribuida a Raimundo: *Recipe de simplicissimo et de rotundo corpore, en noli recipere de triangulo vel quadrangulo, sed de rotundo: quia rotundum est propinquius simplicitati quam triangulus. Notandum est ergo, quod corpus simplum nullum habens angulum: quia ipsum est primum et posterius in planetis, sicut Sol in stellis*[180].

24. Sueño:

Dos personas hablan de cristales, en especial de diamantes.

Le resulta a uno difícil no pensar aquí en la idea de la lapis. Antes bien, este sueño pone al descubierto el fondo histórico e indica que se trata ahora realmente de la *lapis* buscada, la «preciosidad difícil de conseguir». El *opus* del sujeto que sueña es prácticamente una repetición inconsciente de las aspiraciones de la filosofía hermética. (Más sobre «diamantes», en sueños 37, 39 y 50).

25. Sueño:

Se trata de la construcción de un punto medio y de dar simetría a la figura mediante reflejo en este punto.

La palabra «construcción» alude a la naturaleza de síntesis del *opus*, como asimismo el fatigoso levantamiento, por decirlo así, que exige el concurso de la capacidad de trabajo del sujeto que sueña. El «dar simetría» es una respuesta al conflicto presente en el sueño 22 (estrangular a la izquierda por completo). Un lado ha de ser por completo una imagen reflejada del otro, y, ciertamente, esta imagen reflejada se forma en el «punto medio», que, según esto, posee una cualidad reflejante, siendo un *vitrum*[181], un cristal o una superficie acuosa. El reflejo parece apuntar de nuevo a la idea en que se base la *lapis*, el *aurum philosophicum*, el elixir, el *aqua nostra*, etc.

Como la «derecha» representa el consciente de este mundo y los principios del mismo, se pretende con el «reflejo» una inversión de la imagen del mundo hacia la

izquierda, de manera que surja una correspondencia en sentido inverso. Igualmente se puede expresar así: mediante el «reflejo», la «derecha» aparece como inversión de la «izquierda». Por tanto, la «izquierda» aparece así disfrutando de los mismos derechos que la «derecha»; y, respectivamente, el inconsciente y su orden, incomprensible en su mayor parte, se convierten en un complemento simétrico del consciente y sus contenidos, aunque, de momento, permanece en la oscuridad qué es lo que se refleja y qué es imagen reflejada. Por tanto, para proseguir esta deducción, se podría considerar el «punto medio» también el punto de intersección de dos mundos que se corresponden, pero invertidos en el espejo[182].

Así pues, la idea de prestar simetría sería un punto culminante en el reconocimiento del inconsciente y su incorporación a una imagen general del mundo. El inconsciente alcanza aquí carácter «cósmico».

26. Sueño:

> *Es de noche, con un cielo estrellado. Una voz dice: «Ahora comenzará». El sujeto que sueña preguntas: «¿Qué va a comenzar?», a lo que la voz responde: «Puede comenzar el movimiento circular». Cae ahora una estrella fugaz, la cual describe una singular curva hacia la izquierda. La escena se transforma: el soñante se encuentra en un local de diversión de dudosa fama, donde está el dueño, un explotador sin escrúpulos, y muchachas con aspecto de venidas a menos. Surge una disputa sobre la derecha y la izquierda. El soñante se marcha entonces y da vueltas en un taxi por el perímetro de un cuadrado. De nuevo, el bar. El dueño dice: «Mis sentimientos no están de acuerdo con lo que la gente ha dicho de la derecha y la izquierda. ¿Es que existe realmente una parte izquierda y otra derecha en la sociedad humana?». El que sueña responde: «La existencia de la izquierda no se opone a la de la derecha, ambas están en cada persona. La izquierda es la imagen reflejada de la derecha. Siempre que siento las cosas como imágenes reflejadas estoy de acuerdo conmigo. No existe ninguna parte derecha ni ninguna izquierda en la sociedad humana; lo que hay posiblemente son personas simétricas y ladeadas. Los ladeados son aquellos que solo pueden atender a una parte, la derecha o la izquierda; están todavía en un estado infantil». El dueño del local dice, pensativo: «Eso está ya mucho mejor» y vuelve de nuevo a su ocupación.*

He descrito este sueño extensamente porque demuestra de manera acertada cómo pueden ser aceptadas por el sujeto que sueña las ideas apuntadas en el sueño 25. La idea de la relación simétrica es despojada de su carácter cósmico y trasladada al psicológico, expresada en símbolos sociales. Las palabras «derecha» e «izquierda» se

utilizan casi como consignas políticas.

El aspecto cósmico aparece en el comienzo del sueño. El sujeto que soñaba notó que la curva singular descrita por la estrella fugaz corresponde exactamente a una línea que él dibujó cuando diseñó la figura de la flor dividida en ocho partes[183]. La curva forma el borde de las hojas de la flor. Por tanto, la estrella fugaz discurre en cierto modo a lo largo del borde de una flor que se extiende por el entero cielo estrellado. Es la circulación de la luz, que comienza aquí[184]. Esta flor cósmica se corresponde, poco más o menos, con la rosa del «paraíso» de Dante.

Como aspecto de una experiencia «interior», que se ha de entender únicamente como psíquica, su naturaleza «cósmica» resulta escandalosa y ocasiona al instante una reacción de lo «inferior». El aspecto cósmico es evidentemente demasiado «alto» y, por ello, es compensado hacia «abajo», de manera que la simetría no es ya la de las dos imágenes del mundo, sino simplemente la de la sociedad humana, incluso la del soñante mismo. Cuando el dueño del establecimiento, respecto a esta comprensión psicológica, opina que «esto está mucho mejor ya», expresa así su reconocimiento que habría de ser completado de la siguiente forma: «pero no lo bastante todavía».

La disputa sobre derecha e izquierda que surge al comienzo en el local es un conflicto que se produciría en el soñante mismo si este hubiera de reconocer la simetría. Pero no puede hacerlo, debido a que el otro lado presenta un aspecto tan peligroso que es preferible no contemplar de cerca su imagen. Por ello, hace acto de presencia la *circumambulatio* mágica (la vuelta en torno al cuadrado), con objeto de que el durmiente permanezca dentro y no huya, sino que aprenda a soportar su imagen reflejada. También lo hace como mejor puede; sin embargo, no como quisiera la otra parte. De aquí el reconocimiento un poco frío de sus méritos.

27. Impresión visual:

> *Un círculo en cuyo centro hay un árbol verde. En el círculo se entabla un furioso combate entre salvajes, los cuales no ven el árbol.*

Es evidente que no ha concluido el conflicto entre la izquierda y la derecha. Sigue tranquilamente su curso, pues los salvajes están todavía en «estado infantil» y, por tanto, como «ladeados», solo conocen la derecha o la izquierda; no así un tercero que esté por encima del conflicto.

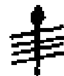
28. Impresión visual:

> *Un círculo. En su interior, unos escalones descienden a una piscina, dentro de la cual hay surtidores.*

Cuando un estado no es satisfactorio, debido a que falta en él un aspecto especial del contenido inconsciente, el proceso inconsciente recurre a símbolos anteriores, como sucede en este caso. El simbolismo vuelve al sueño 13, donde encontramos el jardín mándala de los filósofos con los surtidores de *agua nostra*. El círculo y la piscina recalcan la idea del mandala que en el simbolismo medieval[185] es la rosa. El «jardín de rosas de los filósofos» es un símbolo muy frecuente[186].

29. Impresión visual:

Un ramillete de rosas; después de un signo



pero que debería ser así:



El ramillete de rosas es como un surtidor que se abre. El sentido del primer signo (¿árbol?) no está claro; en cambio la corrección representa la flor dividida en ocho partes. Es evidente que se corrige aquí una equivocación que resultó perjudicial de algún modo para la totalidad de la «rosa». Por tanto, la reconstrucción ha de acercar de nuevo a la conciencia el problema del mándala; concretamente, la forma acertada de juzgar e interpretar el «punto medio».

30. Sueño:

Está sentado a una mesa redonda con una mujer desconocida de oscuro.

Siempre que se alcanza un determinado punto culminante de claridad o una amplia posibilidad de hacer deducciones, surge con facilidad una regresión. Los sueños existentes entre los citados aquí muestran con claridad que al durmiente le resulta un poco penosa la exigencia de la totalidad, que le apremia; pues con la realización de esta exigencia surgen para él consecuencias prácticas de amplio alcance, cuya naturaleza personal queda fuera del marco de nuestra observación.

La redondez de la mesa vuelve a referirse al círculo de la totalidad, en la que entra el *anima* como representante de la cuarta función, especialmente en su variedad «oscura», que se hace ostensible siempre que concreta algo, es decir, cuando debiera ser trasladada a la realidad o amenaza con trasladarse ella misma. Lo «oscuro» es subterráneo; es decir, terrenal-real. Esta es la fuente del miedo, que origina la regresión[187].

31. Sueño:

Está sentado a una mesa redonda con un hombre determinado de cualidad negativa. Hay encima un vaso, lleno de una materia gelatinosa.

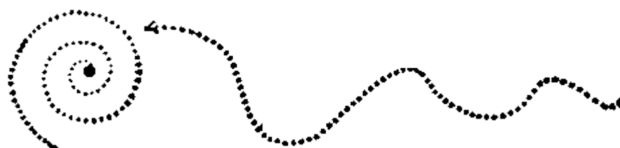
Este sueño representa un avance respecto al anterior en cuanto que lo «oscuro» es admitido aquí como «oscuridad» propia hasta el punto de surgir de ella una auténtica sombra[188] que corresponde personalmente al sujeto que sueña. El *anima* es liberada así de la proyección de la inferioridad moral y puede pasar a desempeñar su función peculiar, concretamente a lo que vive y crea[189]. Esto último está representado por el vaso con su curioso contenido, el cual, con el durmiente, comparamos con la «masa animada» indiferenciada del sueño 18. Se trataba entonces de una transformación gradual de lo primitivo-animal en humano; por lo que aquí hemos de esperar algo semejante, pues parece como si la espiral de la evolución ulterior hubiese llegado de nuevo al mismo grado, aunque en un plano superior.

El vaso corresponde al *unum vas* de la alquimia; y su contenido, a la mezcla viva semiorgánica de la que saldrá el cuerpo vivo, dotado de espíritu, de la *lapis*, o la memorable figura existente en la segunda parte del *Fausto*, de Goethe, que se disuelve tres veces: el muchacho guía, el homúnculo y Euforión que se estrella junto al tronco de Galatea (disolución del «centro» en el inconsciente). Como es sabido, la *lapis* no es solo una piedra, sino que se constata de forma expresa que está compuesta *de re animali, vegetabili et minerali* e integrada por cuerpo, alma y espíritu[190]; se forma a partir de la sangre y la carne[191]. De aquí que el filósofo (Hermes en la *Tabla esmeraldina*) diga: «El viento le ha traído en su seno». Por consiguiente, está claro, que: «El viento es el aire, el aire es la vida, y la vida es el alma». La piedra es el objeto intermedio entre los cuerpos perfectos y los imperfectos, y lo que la Naturaleza misma ha comenzado será llevado a la terminación por el arte[192]». Esta piedra es llamada la piedra de la invisibilidad (*lapis invisibilitatis*[193]).

Posiblemente se trate en el sueño de un dar vida (de hacer real) al «centro», por decirlo así, de su nacimiento. El hecho de que este nacimiento se produzca a partir de una masa amorfa guarda paralelismo con la idea alquimista de la *prima materia* como *masa informis* caótica, impregnada de germen de la vida. Como hemos visto, se le atribuye la propiedad de la goma arábiga y de la cola, o se le califica de «viscosa» y «untuosa» (viscosa). Para Paracelso, es el *nostoc* la sustancia del arcano. Aunque el concepto «gelatinoso» está basado, ante todo, en ideas modernas de suelos nutritivos, crecimientos glutinosos y formaciones similares, existen, sin embargo, enlaces hacia atrás con las ideas alquimistas, mucho más antiguas, las cuales, como se ha subrayado con frecuencia, influyen grandemente en la elección del símbolo de forma inconsciente aunque no se tenga conciencia de que existan.

32. Sueño:

Recibe una carta de una desconocida, quien le dice que siente dolores en el útero. La carta lleva anejo un dibujo como el que sigue[194]*:*



Hay muchos monos en la selva. Luego se ofrece un panorama de glaciares.

El *anima* transmite la noticia de procesos dolorosos en el centro creador de la vida, que ya no es aquí el «vaso» lleno de masa animada, sino un punto medio caracterizado como «útero»; punto que, como indica la espiral, es alcanzado por medio de circunvalación. En cualquier caso, la espiral acentúa el punto medio y, por tanto, el útero, que es un sinónimo frecuente del recipiente alquimista, lo mismo que también es un significado básico del mándala oriental[195]. La línea sinuosa conduce al recipiente, con lo que surge una analogía con la serpiente curativa de Esculapio; también con el símbolo tántrico del Shiva hindú, el dios creador, latente, sin extenderse, que, en figura de punto o *lingga* está rodeado tres veces y media por la serpiente *kundalini*[196]. Lo mismo que en los sueños 16 y 18 de esta parte y el 22 de la anterior, el mono aparece con la selva, conduciendo en el mismo sueño 22 a «la luz que debe gobernarlo todo» y, en el 18, a la cabeza «transfigurada», se ofrece ahora a la vista en el último instante un panorama de «glaciares», a los que el soñante va en un sueño anterior (no mencionado aquí), un sueño donde el sujeto ve la Vía Láctea y en el que tiene lugar una conversación sobre la inmortalidad. Así pues, el símbolo «glaciar» es el puente que conduce de nuevo al aspecto cósmico, al aspecto que ha dado motivo para la regresión. Pero, como ocurre siempre, por decirlo así, lo pasado no regresa con tanta sencillez como parecía al principio, sino que trae consigo una nueva complicación que repele a la conciencia intelectiva no menos que el aspecto cósmico, aunque era lógicamente de esperar. Esta complicación es, en este caso, el recuerdo de la conversación sobre la inmortalidad. Este tema fue apuntado ya en el sueño 9 con ocasión del reloj de péndulo, que es un *perpetuum mobile*. La inmortalidad es un reloj que no se detiene jamás, un mándala que gira eternamente, como el cielo. Así pues, el aspecto cósmico vuelve con intereses acumulados. Pudiera ser fácil que esto resultara demasiado para el soñante, pues un estómago científico tiene una capacidad de digestión muy limitada.

En realidad, es esto una aturdidora abundancia de determinaciones que el

inconsciente presenta para esta oscura cuestión y que denominamos mándala o «individualidad». Casi podría parecer que nos dispusiéramos, con el inconsciente, a continuar el sueño secular de la alquimia y amontonáramos nuevos sonónimos sobre la montaña de los antiguos, para saber de ello al final de tan poco o tanto como los antiguos. No quiero extenderme sobre lo que significa la *lapis* para nuestros antepasados, ni lo que supone el mándala para el lamaísta y el tantrista, el azteca y el indio pueblo, o la «píldora de oro[197]» para el taoísta, ni el «germen áureo», para el hindú. Conocemos los textos que nos proporcionan una imagen viva de esto. Pero, ¿qué significado tiene que al inconsciente de un europeo civilizado se le presenten con tenacidad constante unos símbolos tan abstrusos? El único punto de vista de que me puedo servir a este fin es el psicológico. (Quizás existan otros de los que yo no entienda). Desde este punto de vista, todo lo que se puede resumir en el concepto general mándala me parece la sustancia de una postura determinada. Las posturas conocidas del consciente tienen metas y propósitos indicables. Pero la postura centrada en la individualidad es la única que no tiene ninguna meta indicable ni propósito alguno visible. Naturalmente, se puede hablar de «individualidad»; pero lo que se pretende decir con esta palabra queda envuelto en una oscuridad «metafísica». Cierto que yo defino la «individualidad» como la totalidad de la psique consciente e inconsciente; pero esta totalidad es inabarcable con la vista, es una auténtica *lapis invisibilitatis*; pues el inconsciente no es indicable como tal, es un simple postulado —en el aspecto de existencia— sobre cuyos contenidos posibles no se puede explicar nada en realidad. La totalidad es empírica solo en sus partes y en cuanto que estas son contenido del consciente, pero como totalidad trasciende forzosamente del consciente. En consecuencia, la «individualidad» es solo un concepto límite, poco más o menos «la cosa en sí» de Kant. Cierto que es una idea que se ilustra de manera continua empíricamente, como exponen nuestros sueños, pero sin que por ello pierda nada de su trascendencia. Y como es imposible señalar límites a lo que desconocemos, a lo que no podemos saber, tampoco estamos en condiciones de señalar límite alguno a la individualidad. Sería una violencia y, por tanto, anticientífico limitar la individualidad dentro de las fronteras de la psique individual, prescindiendo por completo de una circunstancia fundamental: que no conocemos en absoluto esas fronteras, pues estas están a su vez en el inconsciente. Podremos señalar los límites del consciente, pero el inconsciente es a secas lo psíquico desconocido y, por consiguiente, lo ilimitado, debido a ser indeterminable. Así pues, considerada esta situación, no debe asombrar en absoluto que el empirismo de los contenidos inconscientes presente precisamente la cualidad de lo ilimitado, de lo indeterminable en el tiempo y en el espacio. Esta cualidad es característica de un numen y, por tanto, aterrorizadora, sobre todo para una reflexión cuidadosa que conoce el valor de conceptos exactamente delimitados. Uno se siente contento de no ser filósofo ni teólogo y de que, por consiguiente, no tenga que tropezar con tales *noumeno*, dentro de su especialidad. Esto se torna aún peor cuando se va viendo cada vez con más

claridad que los *noumeno*, son *entia* psíquicos que importunan al consciente al hacer los sueños filosofía noche tras noche por cuenta propia. Todavía más: cuando intenta zafarse de estos *noumena* y rechaza con enojo el oro alquimista ofrecido por el inconsciente, entonces se siente malo uno en el aspecto empírico; incluso se tienen síntomas a pesar de toda sensatez. Y en el momento en que uno se vuelve hacia la piedra de escándalo y se convierte esta piedra en angular —aunque solo sea de manera hipotética—, los síntomas desaparecen y uno se encuentra «inexplicablemente» bien. En esta confusión, uno se puede consolar al menos con la idea de que el inconsciente es precisamente un mal necesario con el que se ha de contar, y que por ello es más inteligente acompañarle en algunas de sus extrañas andanzas simbólicas, aunque el sentido de estas es sobremanera dudoso. Quizá sea beneficioso para la salud repasar de nuevo «el trabajo de la anterior humanidad» (Nietzsche).

Yo solo podría objetar una cosa a tales recuerdos intelectuales: que con frecuencia no resisten en presencia de los acontecimientos. Concretamente, en casos como estos y otros parecidos se observa que la entelequia de la individualidad se impone de tal modo al correr de los años que el consciente ha de tomar vuelo para lograr rendimientos completamente distintos con objeto de ir al paso con el inconsciente.

Así pues, lo que hoy podemos decir del símbolo mándala es que representa una realidad psíquica autónoma que se caracteriza por una fenomenología idéntica que se repite siempre y en todas partes. Parece ser una especie de átomo del núcleo, de cuya estructura más íntima y último significado no sabemos nada. Podemos considerarlo también la imagen reflejada real (es decir, eficaz) de una postura del consciente que no puede indicar ni meta ni propósito y que, a causa de esta renuncia, proyecta por completo su actividad en el centro virtual del mándala[198]. El constreñimiento imprescindible para esto es que el individuo se halle en una posición que no sepa cómo remediar de otra forma. Pero un reflejo puramente psicológico contradice, por un lado, la naturaleza autónoma del símbolo, que se manifiesta en sueños y visiones con espontaneidad a veces arrolladora; y por otro la naturaleza autónoma del inconsciente en definitiva, pues este último no es tan solo la forma primitiva de lo psíquico, sino también el estado, porque pensamos en los primeros años de nuestra vida y al que, además, regresamos todas las noches. No existe prueba alguna para sostener la afirmación de una actividad de la psique puramente reactiva (de tipo reflejo). Es esta, en el mejor de los casos, una hipótesis biológica de validez limitada. Elevada a la categoría de verdad general, no es otra cosa que un mito materialista, pues pasa por alto la capacidad creadora del alma, una capacidad existente, frente a la cual se convierten en simples motivos todas las «causas».

33. Sueño:

Una lucha entre salvajes en la que se cometen crueldades bestiales.

Como era de prever, la nueva complicación («inmortalidad») ha desatado un furioso conflicto cuyo simbolismo corre parejas con el de la situación análoga que se da en el sueño 27.

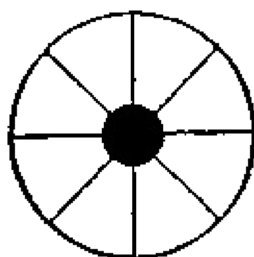
34. Sueño:

Conversación con un amigo. El durmiente le dice: «Tengo que perseverar en el Cristo sangrante y continuar trabajando para salvarme».

Como en el sueño 33, señala este hacia un sufrimiento extraordinario, sutil, ocasionado por la irrupción de un mundo espiritual extraño apenas admisible; de aquí la analogía con la tragedia de Cristo: «Mi reino no es de este mundo». Pero también nos descubre que el soñante «sangra» a partir de ahora en el serio afán de seguir realizando su tarea. La mención de Cristo tiene una significación más honda que el simple recuerdo moral: se trata, en este caso, de una individuación, ese proceso que ha puesto una y otra vez delante de los ojos del hombre de Occidente el ejemplo de la vida de Cristo, tanto en el dogma como en el culto. Ciertamente, el acento del significado se ponía en la «realidad histórica» de la existencia del Salvador, con lo cual su naturaleza simbólica quedó en la oscuridad, aunque la encarnación de Dios constituía una parte completamente esencial del *symbolon* (de la confesión de la fe). Pero la eficacia del dogma no se basa en modo alguno en la realidad histórica única, sino en su naturaleza simbólica, gracias a la cual esto fue expresión de una condición previa relativamente omnipresente que también existe sin la existencia del dogma. Por consiguiente, hay un Cristo «precristiano» y un Cristo «acristiano», en cuanto que este es una realidad anímica existente en sí. Por lo demás, la doctrina de la prefiguración se basa en este pensamiento. Nada más lógico, en consecuencia, que en el hombre moderno, «sin condiciones previas» en el aspecto religioso, surja la antropofigura o poimenfigura, existente psíquicamente.

35. Sueño:

Un actor arroja su sombrero contra la pared, donde adquiere esta forma:



El actor alude (como demuestran materiales aquí no mencionados) a un determinado hecho en la vida personal del sujeto que sueña. El sujeto había mantenido hasta ahora una cierta ficción de sí mismo, lo que le impedía tomarse en serio. La ficción se ha tornado incompatible con la postura seria adoptada ahora. Tiene que desprenderse del actor, pues es este el que rechaza a la individualidad. El sueño se refiere al sueño 1, en el cual se pone un sombrero ajeno. El actor arroja el sombrero contra la pared, con lo que se descubre que el sombrero es un mándala. Por tanto, el sombrero «ajeno» era la individualidad, que antaño todavía se le antojaba extraña, cuando todavía desempeñaba un papel ficticio.

36. Sueño:

Va en taxi a la plaza del Ayuntamiento, que, sin embargo, se llama «patio de María».

Menciono este sueño de manera puramente incidental, porque demuestra la naturaleza femenina del *témenos*, como también la *rosa mystica* es uno de los atributos de la Virgen en la letanía del Rosario.

37. Sueño:

Curvas en torno a un centro oscuro, alrededor de las cuales gira la luz. Después se camina al interior de una caverna oscura, donde tiene lugar un combate entre el bien y el mal. Pero hay también allí un príncipe que lo sabe todo. Este le regala un anillo con un diamante y se lo pone él mismo en el dedo anular de la mano izquierda.

La circulación de la luz que comenzó en el sueño 26 vuelve a presentarse aquí con claridad. La luz indica siempre el consciente, la que, por tanto, corre siempre al principio por la periferia. El centro está oscuro todavía. Se trata, por consiguiente, de la cueva oscura en la que aún resulta conflictivo penetrar. Pero es también como el príncipe, que está por encima de todos y lo sabe todo y está en posesión de la piedra preciosa. El regalo significa tanto como prometerse el soñante en matrimonio con la individualidad, pues es en el anular donde se lleva por lo general el anillo de boda. Cierto que la izquierda es lo inconsciente, de lo que podría deducirse que la situación está velada todavía por el desconocimiento en la cuestión fundamental. El príncipe parece ser el representante del *aenigma regis*. (Comentario al sueño 10). La caverna oscura corresponde al recipiente que guarda los contrastes que se oponen mutuamente. La individualidad se manifiesta en los contrastes y su conflicto; es una *coincidentia oppositorum*. Y por ello es ante todo un conflicto el camino hacia la individualidad.

38. Sueño:

Una mesa circular y, en torno, cuatro sillas. Están vacías la mesa y las sillas.

Este sueño confirma la suposición expuesta arriba. El mándala no está todavía «en uso».

39. Impresión visual:

El durmiente cae a un lugar profundo. Hay en el fondo un oso cuyos ojos relucen alternativamente en cuatro colores: rojo, amarillo, verde y azul. Tiene en realidad cuatro ojos, que se transforman en cuatro luces. Desaparece el oso. El durmiente avanza por un corredor oscuro y largo en cuyo extremo hay una luz tenue. Hay aquí un tesoro y, encima de él, el anillo con el diamante. Se dice de este que llevará al durmiente lejos, hacia el Este.

Esta ilusión viva confirma que el sujeto que sueña está todavía ocupado en el centro oscuro. El oso representa el elemento del mundo subterráneo que podría cogerle. Pero se muestra después que el animal es el grado anterior de los cuatro colores (sueño 23), los cuales conducen a la *lapis*, concretamente al diamante, en cuyo juego de colores están contenidos todos los colores del arco iris. El camino hacia el Este se refiere, probablemente, al inconsciente antípoda. Según la leyenda, la piedra del Santo Grial procede del Este, adonde ha de regresar de nuevo. En la alquimia, el oso corresponde al *nigredo*, a la *prima materia*, de la que surge el juego policromo de la *cauda pavonis*.

40. Sueño:

Guiado por la mujer desconocida, tiene que descubrir el polo con grandísimo riesgo de su vida.

El polo es el punto en cuyo torno gira todo: por tanto, una vez más el símbolo de la individualidad. La alquimia ha utilizado asimismo esta analogía: «En el polo está el corazón de Mercurio, que es el auténtico fuego. En él descansa su señor. Al navegar por este gran mar, determina su curso con ayuda de la estrella polar[199]». Mercurio es el alma del mundo, y el polo es el corazón del mismo. La idea del *anima mundi* coincide con el concepto del inconsciente colectivo, cuyo centro es la individualidad. El símbolo del mar es otro sinónimo más del inconsciente.

41. Impresión vital:

Balas amarillas que giran en círculo en sentido opuesto a las agujas del reloj.

Representación de la rotación alrededor del centro, que nos trae a la memoria lo ocurrido en el sueño 21.

42. Sueño:

Un viejo maestro le indica una mancha iluminada de rojo que hay en el suelo.

El *philosophus* le señala el «centro». El rojo podría referirse a la salida del Sol, según ocurre en la alquimia con el *rubedo*, que en la mayor parte de las ocasiones crece inmediatamente a la terminación de la obra.

43. Sueño:

Se ve en la niebla una luz amarilla como si fuera el Sol, pero aparece enturbiada. Parten ocho rayos del punto central. Es el punto del atravesamiento: la luz debe atravesar, pero no lo ha conseguido por completo aún.

El sujeto que sueña observa la identidad del punto del atravesamiento con el polo (sueño 40). Así pues, como se había supuesto, se trata de la salida del Sol, que se torna aquí amarillo. Pero la luz aparece todavía enturbiada, lo que posiblemente sea una alusión a la comprensión defectuosa. El color amarillo (*citrinitas*) coincide frecuentemente con el *rubedo*. El «oro» es amarillo rojizo.

44. Sueño:

En un lugar cuadrado, donde hay que estar quieto. Es una prisión para liliputienses o niños (?). Los vigila una mujer mala. Los niños se ponen en movimiento y comienzan a circular por la periferia del lugar. El que sueña quisiera marcharse, pero no le está permitido. Un niño se transforma en un animal, que le muerde las pantorrillas.

La claridad defectuosa exige un ulterior esfuerzo de concentración; por ello, el que sueña se encuentra todavía en un estado infantil (o sea «ladeado», véase sueño 26), encerrado en el *témenos* bajo la vigilancia de una malvada *anima* madre. El animal aparece como en el sueño 18, y en el sueño que sueña es mordido, lo que significa que ha de exponerse y probar algo de las consecuencias. Como siempre, la

circumambulatio significa la concentración en el centro. El sujeto encuentra casi insoportable este estado de tensión, pero se despierta con la sensación, tan intensa como agradable, de haber llegado a una solución, «como si tuviera el diamante en la mano». Los «niños» indican el motivo de los enanos, que quizá sean expresiones de elementos «cabíricos», es decir, de fuerzas representadoras inconscientes (sueños 56 y siguientes) o también el infantilismo todavía existente de la situación.

45. Sueño:

Un campo de instrucción. Hay tropas en él; pero no se preparan ya para la guerra, sino que forman una estrella de ocho radios que gira hacia la izquierda.

Posiblemente lo importante aquí sea que aparece superado el conflicto. La estrella no está en el cielo ni es un diamante, sino una configuración en la Tierra, constituida por seres humanos.

46. Sueño:

Apresado en un espacio cuadrado. Aparecen leones y una maga malvada.

La prisión del mundo subterráneo no le deja porque no está todavía dispuesto a realizar algo que debería hacer en realidad. (Se trata de un asunto personal importante o hasta de un deber que, sin embargo, es motivo de muchos reparos). Los leones, como en general los animales salvajes, significan afectos latentes. El león desempeña en la alquimia asimismo un papel considerable, y ciertamente de significado parecido. Es un animal «de fuego», también un símbolo del demonio, y representa el peligro de ser devorado por el inconsciente.

47. Sueño:

El anciano sabio le muestra un lugar en la Tierra que se halla particularmente marcado.

Posiblemente sea este el lugar de la Tierra donde se ha de encontrar el soñante si quiere que su individualidad llegue a ser un hecho. (Semejante al sueño 42).

48. Sueño:

Un conocido consigue un premio por haber desenterrado en una excavación un torno de alfarero.

El torno de alfarero que gira en la Tierra (sueño 45) y produce recipientes de tierra (terrenos) que, en sentido exagerado quizá se puedan calificar de cuerpos humanos. Dada su condición de redondez, el torno se refiere a la individualidad y a la actividad creadora de esta, en la que aparece. El torno de alfarero simboliza asimismo la circulación, con que hemos tropezado ya en varias ocasiones.

49. Sueño:

> *Una figura estrellada que gira. En los puntos cardinales del círculo, existen imágenes que representan las estaciones del año.*

Lo mismo que fue señalado el lugar, es ahora el tiempo el que se señala. Tiempo y lugar son los elementos más generales e imprescindibles en toda determinación. Ya se destacó al principio tanto la determinación del tiempo como la del lugar (véanse sueños 7-9). Para una existencia real es necesaria una situación determinada en el espacio y el tiempo. Las estaciones del año indican la divisibilidad del círculo en cuatro partes, que corresponde al ciclo del ano. El año es un símbolo del hombre primitivo[200]. El motivo de la rotación señala que el símbolo circular no se ha de considerar estático, sino dinámico.

50. Sueño:

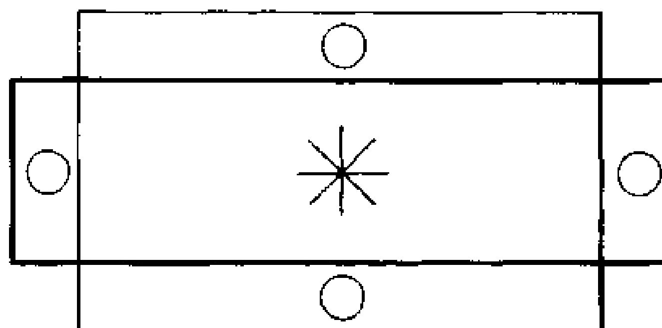
> *Un hombre desconocido le da una piedra preciosa, pero le atacan apaches. Huye (sueño de miedo) y se puede salvar. La mujer desconocida le dice después que esto no sucederá siempre así: en una de las ocasiones no debería huir, sino que habría de quedarse.*

Si al lugar determinado se añade el tiempo determinado es que el sujeto se acerca con rapidez a la realidad. De aquí el regalo de la piedra preciosa, pero también el sueño de miedo frente a la decisión, que le priva de la capacidad de decidirse.

51. Sueño:

> *Hay una gran tensión. Muchas personas circulan en torno a un gran rectángulo que hay en el centro y cuatro pequeños rectángulos adosados a los lados del grande. La circulación es en sentido izquierdo en el rectángulo grande y en sentido derecho en los pequeños. Se halla en el centro la estrella de ocho radios. En el centro de los cuatro rectángulos pequeños hay una copa en cada uno de ellos, con aguja roja, amarilla, verde e incolora. El agua gira en sentido izquierdo. Surge la angustiada pregunta de si quizás alcanzará o no el agua.*

Los colores significan una vez más los grados previos. La cuestión «angustiosa» es si se cuenta con suficiente agua (*aqua nostra*, energía, libido) para llegar a la estrella. La circulación es hacia la izquierda todavía en el centro, o sea, que tiene lugar el movimiento de lo consciente a lo inconsciente. La marcha hacia la derecha en los rectángulos pequeños, que representan el cuatro, parece apuntar a la toma de conciencia por las cuatro funciones. Los cuatro se caracterizan por lo general con los cuatro colores del arco iris. Es llamativo el hecho de que falta aquí el color azul, lo mismo que también se ha abandonado de repente la forma cuadrada básica. Las horizontales se han alargado a costa de las verticales; o sea que se trata de un mándala «perturbado[201]». Desde un punto de vista crítico, se ha de tener en cuenta que la disposición antitética de las funciones no es consciente todavía hasta un punto que permita reconocer el antagonismo peculiar[202]. La preponderancia de las horizontales sobre las verticales indica un predominio de la conciencia del yo, con lo que se pierde en altura y profundidad.



52. Sueño:

Una sala de baile rectangular. Todo el mundo discurre en el sentido de la izquierda por la periferia. Se oye de repente una voz de mando: «¡A los núcleos!». Pero el sujeto que sueña tiene que ir primero a la habitación contigua para cascar en ella todavía algunas nueces. La gente baja después por escaleras de cuerda al agua.

En realidad, habría llegado el momento de penetrar hasta el «núcleo»; pero el sujeto tiene que ir al rectángulo pequeño («habitación contigua»), es decir a una de las cuatro funciones, para romper todavía antes algunos problemas, representados por las nueces. Mientras tanto, el proceso continúa descendiéndose hacia el «agua», que está en el fondo. La vertical se alarga de esta forma, surgiendo así nuevamente el cuadrado del rectángulo incorrecto, pues el cuadrado expresa la simetría completa del inconsciente y el inconsciente, con toda la significación psicológica implicada en el logro de la simetría del consciente y el inconsciente.

53. Sueño:

Se encuentra en un lugar cuadrado y vacío que se halla en rotación. Una voz dice: «No dejarle salir. No quiere pagar el impuesto».

Se refiere esto a la realización insuficiente de sí mismo en el asunto personal ya mencionado, que en este caso es una de las condiciones fundamentales de la individuación, siendo, por tanto, imprescindible. Como era de esperar, se ha reconstruido el cuadrado después de la acentuación preparatoria de las verticales, ocurrida en el sueño precedente. El motivo de la perturbación era la apreciación insuficiente de la exigencia del inconsciente (de las verticales), mediante lo cual se ha producido un aplanamiento de la personalidad (rectángulo en posición horizontal).

Después de este sueño, el sujeto desarrolló seis mándalas, intentando establecer la longitud exacta de las verticales, la «circulación» y la distribución de los colores. Al terminar este trabajo, llegó el siguiente sueño:

54. Sueño:

Voy a una casa especial, llena de unción: la «Casa del recogimiento». Hay en segundo término muchas velas, colocadas de una forma especial, terminando en cuatro puntas. Hay fuera un hombre viejo, en la puerta de la casa. Penetran en ella personas que no despegan los labios y permanecen inmóviles de pie para recogerse interiormente. El hombre que está en la puerta dice, refiriéndose a los visitantes de la casa: «Tan pronto hayan salido, estarán limpios». Ahora entro en la casa y puedo concentrarme por completo. Entonces habla una voz: «Es peligroso lo que haces. La religión no es el impuesto que debes pagar para poder prescindir de la imagen de la mujer, pues esta imagen es imprescindible. ¡Ay de aquellos que utilizan la religión como sustitutivo de otro lado de la vida del alma! Están en el error y serán malditos. La religión no es un sustitutivo, sino que debe ser la actividad última que, unida a las otras actividades del alma, resulte en la perfección total. Has de servirte de la plenitud de la vida para forjarte tu religión, solo entonces serás bienaventurado». Mientras se pronuncia esta última frase, dicha en tono particularmente alto, oigo una música lejana: sencillos acordes ejecutados con un órgano. Hay algo en ellos que evoca el Fuego mágico de Wagner. Cuando salgo después de la casa, veo una montaña ardiendo y oigo: «Un fuego que no puede ser extinguido es un fuego sagrado». (Shaw: Santa Juana*).*

El durmiente nota que este sueño fue para él una «fuerte experiencia». En realidad, el sueño tiene carácter de numen, y por ello no se cometerá un error al admitir que representa de nuevo un punto elevado de la penetración y la comprensión. La «voz»

tiene, por lo general, un carácter autoritario absoluto y también se escucha la mayor parte de las veces en los momentos decisivos.

La casa corresponde posiblemente al cuadrado, un lugar de «recogimiento». Los cuatro puntos luminosos existentes en segundo término apuntan de nuevo hacia el número cuatro. La observación referente a la limpieza se relaciona con la función transformadora del recinto tabú.

La obtención de la totalidad, que se impide mediante «la huida ante el impuesto», necesita, como es natural, de «la figura de la mujer»; pues esta, como *anima*, representa la cuarta función, la «inferior»: femenina, al estar contaminada por el inconsciente. El sentido en que se haya de satisfacer este «impuesto» depende tanto de la esencia de la función inferior como de su función auxiliar así como el tipo del modo de obrar[203]. El resultado puede ser de naturaleza tanto concreta como simbólica. Pero no entra en el campo del consciente determinar cuál de las dos es la forma válida.

El aspecto del sueño en el sentido de que la religión no debe ser ningún sustitutivo «del otro lado de la vida del alma» representa para muchos, ciertamente, una innovación trascendental. Según este criterio, la religión coincide con la totalidad, incluso aparece como expresión de la integración de la individualidad en «la plenitud de la vida».

No es inadecuado el leve sonido del «fuego mágico», pues, ¿qué significa «plenitud de la vida»? ¿Qué significa «totalidad»? Según me parece, hay aquí razón suficiente para sentir algún temor, pues el ser humano, considerado como un todo, arroja una sombra. No en vano se separó la cuarta función de las otras tres y se la remitió al fuego eterno. Pero, ¿no dice una frase del Señor, no canónica, «Quien está cerca de mí está cerca del fuego[204]»? Tales ambigüedades no significan nada para niños crecidos. Esa fue la razón de que a Heráclito se le llamara «el oscuro», pues decía cosas demasiado claras y calificaba la vida misma de «un fuego eternamente vivo». Por esa razón hay logias no canónicas para los clarividentes.

Con respecto al motivo de la montaña ardiente, nos lo encontramos en el apocalipsis de Enoc[205]. Enoc ve las siete estrellas encadenadas como grandes montañas ardientes en el lugar de castigo de los ángeles. Las siete estrellas son originariamente los siete grandes dioses babilónicos; pero ya en la época del apocalipsis de Enoc los siete arcontes, los dominadores de «este mundo», los ángeles caídos, condenados al castigo. Pero en el otro lado existe también una relación con los milagros obrados por Yahvé al pie del Sinaí, y tampoco el número siete es claramente nefasto, al encontrarse en la séptima montaña del país occidental el árbol que daba los frutos dispensadores de la vida: concretamente, el *arbor sapientiae*[206].

55. Sueño:

Una escudilla de plata con cuatro nueces, cascadas, en los puntos cardinales.

Este sueño muestra la solución de los problemas del sueño 52. Cierto que la solución no es definitiva. La meta alcanzada por el momento es representada en un dibujo del sujeto soñante por medio de un círculo dividido en cuatro sectores, coloreados con los cuatro colores. La circulación va en sentido izquierdo. Ciertamente, se satisface así a la simetría; pero todavía queda sin reconocer el carácter antiético de las funciones, a pesar del ilustrativo sueño 54, al estar yuxtapuestos, en vez de contrapuestos, el rojo y el azul, el verde y el amarillo. De esta circunstancia se ha de deducir que la «realización» tropieza con resistencias interiores: en parte, de naturaleza filosófica y, en parte, de índole ética, cuya justificación histórica no se puede eludir con facilidad.

El reconocimiento defectuoso del carácter antitético se aprecia por el hecho de que, en primer lugar, las nueces «se han de cascar» todavía en realidad, y, en segundo, cada nuez ha de ser intercambiada con las demás, es decir, todavía no están diferenciadas.

56. Sueño:

Cuatro niños llevan un aro grande y oscuro. Andan en círculo. Aparece la desconocida oscura y dice que vendrá de nuevo, que es ahora la fiesta del solsticio.

Se reúnen aquí de nuevo los elementos del sueño 44: los niños y la oscura (que antes era la bruja mala). El «solsticio» indica el momento crítico. En la alquimia, la obra se termina en otoño (*vindemia Hermetis*). Los niños, los dioses enanos, llevan el aro, es decir, el símbolo de la totalidad se halla todavía en el campo de fuerzas creadoras infantiles. Es digno de tenerse en cuenta que también los niños juegan un papel en el *opus alchymicum*. La obra, o cierta parte de ella, es la denominada *ludus puerorum*, juego de niños. No he hallado explicación alguna a este respecto, salvo la observación de que la obra puede ser fácil como un «juego de niños». Pero como la obra, según testimonio en que coinciden todos los adeptos, es extraordinariamente difícil, acaso esta expresión sea un eufemismo y probablemente se trate también de una denominación simbólica. Se aludiría así a una cooperación de fuerzas «infantiles», o sea inconscientes, representadas en forma de cabiros y gnomos (homúnculos).

57. Impresión visual:

El anillo oscuro. Un huevo en el centro.

58. Impresión visual:

Un águila negra brota del huevo y coge con el pico el anillo, convertido en oro. El sujeto que sueña se encuentra en un barco, y el ave vuela delante.

El águila significa la altura. (Antes aparecía la profundidad: gente que bajaba hacia el agua). Coge todo el mándala y con ello también la dirección del individuo que sueña, el cual, llevado por un barco, viaja detrás del ave. Las aves son pensamientos y vuelos de la fantasía. Por lo común son fantasías o ideas intuitivas que se representan así (Mercurio alado, Morfeo, genios, ángeles). El barco es el vehículo que lleva al pasajero por el mar y las profundidades del inconsciente. Como construcción humana, tiene el significado de un sistema o un método (o de un camino; véase hinayana y mahayana, equivalentes a vehículo grande: las dos formas del budismo). El vuelo de la fantasía precede, y detrás viene el trabajo metódico. El ser humano, a diferencia de un dios, no puede andar por el puente del arco iris, sino que ha de pasar por debajo con los medios de reflexión de que dispone. El águila (sinónimo de ave fénix, cuervo, buitre) es un símbolo de la alquimia bien conocido. Incluso la *lapis*, el *rebis* (compuesto de dos, por lo que se le presenta con frecuencia en forma hermafrodita como fusión del Sol y la Luna) se representa a menudo con alas, concretamente como intuición y posibilidad espiritual (¡alada!). Todos estos símbolos describen, en último término, la trascendencia consciente de ese estado de cosas que denominamos individualidad. Esta impresión visual es algo así como la fotografía instantánea de un proceso en evolución que conduce a la próxima fase.

El huevo significa en la alquimia el caos abrazado por el artífice, la *prima materia*, que contiene el alma del mundo encadenada a él. Del huevo, simbolizado por la olla redonda, se levanta el águila, el ave fénix, el alma ahora liberada, que después de todo es idéntico con el *anthropos*, que estaba apresado en la Naturaleza.

C. Visión del reloj del mundo

59. «Gran visión»[207]

Un círculo vertical y uno horizontal con centro común; es el reloj del mundo, sostenido por cuatro aves negras. El círculo vertical es un disco azul

con borde blanco, dividido en 4 × 8 = 32 partes. Gira en él una aguja.

El círculo horizontal consta de cuatro colores. Hay en él cuatro hombrecillos con péndulos, alrededor está el anillo oscuro, ahora dorado (antes llevado por los cuatro niños).

El «reloj» tiene tres ritmos o pulsaciones: —Pulsación pequeña: la aguja del círculo vertical azul avanza 1/32. —Pulsación media: una vuelta completa de la aguja. El círculo horizontal avanza al mismo tiempo 1/32. —Pulsación grande: 32 pulsaciones medias equivalen a todo un giro del anillo dorado.

Fue esta curiosa visión la que causó en el sujeto la impresión más honda y persistente: una impresión de «armonía máxima», según expresión suya. El reloj del mundo quizá sea, probablemente, la «severa imagen», la idéntica con los Cabiros, o sea con los cuatro niños o los cuatro hombrecillos del péndulo. Es un mándala tridimensional, que, por tanto, ha conseguido corporeidad y con ello se ha visto realizado. (Por desgracia, la discreción profesional como médico me impide dar a conocer hechos biográficos. Ha de ser suficiente la afirmación de que esta realización ha tenido también lugar «realmente»). Lo que uno hace en la realidad se torna también real para él.

El porqué la visión de esta extraña imagen despierta la impresión de «armonía máxima» resulta, por un lado, de muy difícil comprensión; pero, por otro, es fácilmente comprensible si tenemos en cuenta los materiales históricos de comparación. Es difícil tratar de comprender este asunto, pues el sentido de esta figura es sobremanera oscuro. Pero si el sentido es incomprensible y la forma y los colores no tienen en cuenta requisito estético alguno, entonces no quedan satisfechos ni el entendimiento ni el sentido de la belleza, y no se puede entender cómo es posible que dé ello origen a la impresión de «armonía máxima», a no ser que nos atrevamos a formular la hipótesis de que en esta imagen se reúnen de la manera más feliz elementos disparatados e incongruentes y, al mismo tiempo, crean una figura que realiza en alta medida las «intenciones» del inconsciente. Por tanto, quizá se habrá de admitir que la figura es una expresión particularmente feliz de una realidad psíquica en otro caso irreconocible, la que hasta ahora solo se pudo manifestar en aspectos aparentemente inconexos.

La impresión es sobremanera abstracta. Una de las ideas en que se basa parece ser en que se cortan dos sistemas heterogéneos, ya que tienen común el centro. Por consiguiente, si, como hasta ahora, partimos de la hipótesis de que el «centro y su periferia» representan la totalidad de la esencia anímica —la individualidad, por tanto — la figura quiere decir que se cortan en la individualidad dos sistemas heterogéneos que, en lo que a su función se refiere, se hallan en una relación regida por una ley,

regulada por «tres ritmos». La individualidad es, por definición, el centro y la periferia del sistema consciente e inconsciente. Pero la regulación de su función por «tres ritmos» es algo que no puede apoyar con pruebas; no sé a qué se refieren los ritmos. Pero no albergo la menor duda de que la alusión está sancionada por la ley. La única analogía que podría presentar a este respecto serían los tres *regimina* mencionados en la introducción, mediante los cuales fueron transformados unos en otros los cuatro elementos o sintetizados, respectivamente, en la quintaesencia:

Régimen 1.º tierra en agua;

Régimen 2.º agua en aire;

Régimen 3.º aire en fuego.

Posiblemente no fallaremos al suponer que este mándala aspira a una unión lo más completa posible de los contrastes; de aquí, por tanto, también la trinidad masculina y la cuaternidad femenina, en analogía con lo hermafrodita de la alquimia.

Dado que la imagen presenta un aspecto cósmico (reloj del mundo) se ha de suponer que significa una reducción o, quizás, hasta un origen del espacio-tiempo; en todo caso, una sustancia del espacio-tiempo; o sea, de carácter cuatridimensional en el aspecto matemático y una proyección tridimensional en el puramente intuitivo. Pero tampoco quisiera poner demasiado énfasis en esta deducción, ya que esta interpretación de la figura está más allá de mi capacidad demostrativa.

Las 32 pulsaciones pudieran tener su origen en la multiplicación del cuatro (8 × 4), al saber por experiencia que el cuatro que se encuentra en el centro de un mándala se convierte con frecuencia en 8, 16, 32 y más, según se desplaza hacia la periferia. El número 32 desempeña un gran papel en la Cábala. Por ejemplo, en el libro *Yerizah* 1, I, reza: «Yah, el Señor de los Ejércitos, el dios de Israel, el Dios vivo y rey del mundo…, ha grabado su nombre en 32 caminos misteriosos de la sabiduría». Constan de «10 números cerrados en sí (Sephiroth) y 22 letras fundamentales» (1,2). La significación de las diez cifras es la siguiente: «1, el espíritu del Dios vivo; 2, el espíritu salido del espíritu; 3, el agua nacida del espíritu; 4, el fuego nacido del agua; 5 a 10, altura, profundidad, Este, Oeste, Sur, Norte» (1,14)[208]. Ya Cornelio Agripa menciona: «Los sabios hebreos atribuyen la sabiduría al número 32, pues es este el número de caminos de sabiduría señalados por Abraham[209]». Franck relaciona el número 32 con la trinidad cabalística: Kether, Chochma y Bina: «Estas tres personas contienen y reúnen en sí todo lo que existe; pero, a su vez, están reunidas en la cabeza blanca, en el anciano de los ancianos; pues él es *todo y todo* es *él*. Es representado ora por tres cabezas que, sin embargo, constituyen una sola, ora es comparado con el cerebro que, sin menoscabo de su unidad, se divide en tres partes y se extiende por todo el cuerpo mediante treinta y dos pares de nervios, así como la divinidad se extiende en el Universo a través de treinta y dos caminos maravillosos[210]». También

Knorr von Rosenroth menciona estos 32 *canales occulti*. Para él, es Chochma la unidad donde se resume todo (*semita altissima omnium, complectens omnes*) y se refiere en este sentido al Libro de Job, 28, 7: «Por caminos desconocidos por las aves de presa, impenetrables a los ojos del buitre[211]». Rene Allendy que ha compuesto una exposición muy útil del simbolismo de los números, escribe: 32. *C'est la différenciation apparaissant dans le monde organisé; ce n'est pas la généraíion créatrice, mais plutôt le plan, le schéma, des diverses formes de créatures modelées par le Créateur… comme produit de 8 × 4…*[212]. Lo que resulta dudoso es si se pueden comparar con la cifra cabalística los 32 signos favorables (*mahavyanjana*) del hijo de Buda.

Por lo que se refiere ahora a la interpretación histórica comparada, nos hallamos en una situación más favorable, cuando menos en lo tocante a lo general. En primer lugar, disponemos de todo el simbolismo mándala de tres continentes y, en segundo, especialmente, del *simbolismo del mandala en el aspecto del tiempo*, según se ha desarrollado bajo la influencia de la astrología, sobre todo en Occidente. El horóscopo mismo es un mándala (un reloj) como un centro oscuro[213], una *circumambulatio* hacia la izquierda, con «casas y grados planetarios. Los mándalas del arte de la Iglesia, en especial los mándalas del suelo delante del altar o debajo de la cuadratura, se sirven a menudo del Zodiaco o de las estaciones del año. También está emparentada la idea de la identidad de Cristo con el año eclesiástico, cuya vida y cuyo polo de reposo es Él al mismo tiempo. El Hijo del Hombre es una anticipación de la idea de la individualidad; de aquí la mezcla gnóstica de Cristo con otros sinónimos de la individualidad en los escritos de Hipólito. Emparentada con esto, se halla también el simbolismo de Horus: Por un lado, el Cristo reinante con los cuatro símbolos de los evangelistas, los tres animales y el ángel; por otro, el padre Horus con sus cuatro hijos u Osiris con los cuatro hijos de Horus[214]. Horus es también un ἥλιος ανατολής[215], en forma del cual era venerado Cristo por los primeros cristianos.

Encontramos un paralelismo especial en Guillaume de Digulleville, prior del monasterio cisterciense de Chalis, poeta normando que, con independencia de Dante, compuso entre 1330 y 1355 tres *pélerinages: Les pelerinages de la vie humaine, de l'ame et de Jésus-Christ*[216]. El último canto del *Pélerinage de l'ame* contiene una visión del Paraíso, que consta de siete esferas grandes, cada una de las cuales contiene otras siete más pequeñas[217]. Todas las esferas giran, y este movimiento recibe el nombre de *siécle (saeculum)*. Los *siécles* celestiales son los prototipos de los siglos terrenales. El ángel que guía al poeta la explica: *Quand la sainte Église dans ses oraisons ajoute: in saecula saeculorum, il ne s'agit point du temps de lábas, mais de l'eternité*, Los *siécles* son, al mismo tiempo, lugares esféricos donde moran los santos. *Siécles* y *cieux* son idénticos. En el cielo más alto, de oro puro, está sentado el

rey en un trono redondo que resplandece más que el Sol. Le rodea una corona (*couronne*) de valiosísimas piedras. A su lado, y sentada en un trono de cristal pardo, está sentada la reina, que intercede por los pecadores.

En regardaní veres le del d'or, le pélerin aperçut un cercle merveilleux qui paraissait avoir trois pieds de large. II sortait du del d'or en un point et rentrait d'autré part et il en faisait tout le tour. Este círculo tiene el color del zafiro, es decir azul. Es un pequeño círculo de tres pies de diámetro, que evidentemente se mueve como un disco giratorio en un gran círculo. El círculo grande se corta con el círculo de oro del cielo[218].

Mientras Guillaume está abstraído en esta visión, aparecen, de repente, tres espíritus vestidos de púrpura, con cinturones y coronas de oro, y entran en el cielo de oro. Según le explica el ángel, este momento es una *fête*, como una fiesta de la Iglesia en la Tierra:

Ce cercle que tu vais est le calendrier,
Qui en faisant son tour entier,
Montre des saints les journées
Quand elles doivent être fêtées.
Chacun an fait le cercle un tour,
Chacune étoile y est pour jour,
Chacun soleil puor l'espace
De jours trente ou zodiaque[219]

Las tres figuras son tres santos cuya fiesta se está celebrando precisamente. El círculo pequeño tiene tres pies de diámetro —el círculo que entra en el cielo de oro— y son tres las figuras que asimismo entran de repente en el cielo. Significan el momento temporal en la eternidad, como el círculo del calendario. Pero lo que permanece inexplicable es que el «calendario» tenga precisamente tres pies de diámetro y sean también precisamente tres las figuras. Naturalmente, se piensa en los tres ritmos de nuestra visión, que se producen en el círculo azul por el movimiento de la manecilla y que entra en el sistema tan inexplicablemente como el círculo calendario en el cielo de oro.

El guía continúa explicando a Guillaume la significación de los signos del Zodiaco respecto a la historia de la salvación y termina con la observación de que en el signo de los peces se celebra la fiesta de los doce pescadores, que luego se presenta frente a la Trinidad. Entonces Guillaume cae de repente en la cuenta de que, en realidad, jamás ha comprendido del todo la esencia de la Trinidad y ruega al ángel una explicación. Y el ángel responde: *Or, il y a trois couleurs principales: le vert, le*

rouge et l'or. Ces trois couleurs se voient réunies en maints ouvrages de soie moirée et dans les plumes de maints oiseaux, tel le paon. Le roi de tuote puissance qui met trois couleurs en unité ne peutil faire aussi qu'une substance soit trois?[220]. Al Dios Padre se le asigna el color dorado real; al Dios Hijo, el rojo, porque ha derramado su sangre; y al Espíritu Santo, el verde, *la couleur qui verdoie et qui reconforte*. El ángel le recomienda a continuación que no haga más preguntas y desaparece. Pero Guillaume se despierta y se ve en su cama, con lo que termina *le pélerinage de l'âme*. Sin embargo, tenemos que preguntar algo todavía: «Son tres; ¿dónde ha quedado el cuarto?». ¿Por qué falta el *azul*? También faltaba este color en el mándala «perturbado» de nuestro sujeto soñante. Curiosamente, es azul el *calendrier* que penetra en el círculo dorado, como también lo es el círculo vertical en el mándala tridimensional. Suponemos que el azul, como vertical, significa altura y profundidad (el cielo azul arriba, el mar azul abajo); que el acortamiento de las verticales convierten el cuadrado en un rectángulo horizontal, o sea, que origina algo así como una inflación del consciente[221] y que, por consiguiente, las verticales corresponden al inconsciente. Pero el inconsciente tiene en el hombre signos femeninos. Y el azul es el color tradicional del manto celestial de la Virgen. Guillaume se ha olvidado de la «Reyne» a consecuencia de la trinidad del «Roy». Fausto la venera con estas palabras:

Suprema soberana del mundo: Déjame que en
la azul y tensa tienda celestial mire tu secreto.

Inevitablemente, falta en Guillaume el *tetras* de los colores del arco iris: falta el azul porque es un color de naturaleza femenina. Pero el *anima* significa, como la mujer, la altura y la profundidad del hombre. Sin el círculo vertical azul, el mándala dorado se queda en una bidimensionalidad incorpórea, en algo puramente abstracto. Solo la interferencia del tiempo y el espacio en el aquí y el ahora crea realidad. La totalidad se hace real solo en el instante, en ese momento que Fausto buscó toda su vida.

Es cierto que el poeta que existió en Guillaume posiblemente adivinara la verdad herética al añadir a la figura del rey la de una reina a la que sienta en un trono de cristal pardo. Pues ¡qué es el cielo sin la mujer llamada Tierra! ¡Y cómo puede el hombre llegar a su plenitud si la reina no intercede en favor de la negra alma de él! Ella comprende bien lo que es la oscuridad, pues se ha llevado con ella al cielo su trono, la Tierra misma; bien es verdad que con la alusión más delicada. Añade ella el azul al rojo, el oro y el verde, formando el todo armónico.

D. Sobre los símbolos de la individualidad

La visión del «reloj del mundo» no es ni lo último ni lo máximo en la evolución de los símbolos de lo objetivo-psíquico; pero separa aproximadamente el primer tercio del material, que consta de unos cuatrocientos sueños y visiones. La serie es digna de atención por el hecho de describir con rara perfección una realidad física que había observado ya hace mucho tiempo en muchos individuos aislados[222]. Debemos esto no solo a la integridad del material objetivo, sino también al cuidado del soñante, que nos ha colocado en situación de seguir paso a paso el trabajo de síntesis del inconsciente. No hay duda de que las peripecias de esta síntesis se hubiesen presentado con mayor integridad todavía si se hubiesen comprendido en la consideración los 340 sueños tenidos entre los 59 que se han tratado aquí. Pero, por desgracia, era esto una cosa imposible, pues los sueños penetran, en parte, en la intimidad de la vida personal y han de ser por ello retirados de la publicación. Por consiguiente, tuve que limitarme a materiales impersonales.

Espero haber conseguido hacer más comprensibles los símbolos de la individualidad en su desarrollo y haber dominado, al menos en cierto modo, las considerables dificultades implicadas en un material experimental de tal índole. Soy totalmente consciente de que se podría aumentar todavía mucho el material de comparación imprescindible para explicar y complementar. Pero para no recargar demasiado el sentido, me he impuesto una gran reserva en este aspecto. En consecuencia, mucho queda apuntado tan solo, lo cual no debe ser tomado como signo de ligereza. Creo hallarme perfectamente en condiciones de poder presentar pruebas abundantes en que basar mis opiniones. Pero no quisiera despertar la impresión de que quizá yo me imagine haber dicho algo definitivo en relación con este tema tan complicadísimo, aunque, bien es verdad, no es la primera vez que estudio una serie de manifestaciones espontáneas del inconsciente. Ya ha ocurrido una vez en mi obra *Transformaciones y símbolos de la libido*; pero en aquel caso se trataba más bien de un problema neurótico (de pubertad), mientras que la problemática se ha extendido aquí ya a la individuación. Además, existe una diferencia muy considerable entre las personalidades que entran en consideración. Aquel caso anterior, al que jamás traté personalmente, se cerró con una catástrofe psíquica (psicosis); el de ahora, en cambio, representa una revolución normal, tal como la he observado con frecuencia en individuos de inteligencia elevada.

Pero lo especialmente notable en este caso es la lógica existente en la evolución del símbolo central. Apenas se puede uno resistir a la impresión de como si el proceso inconsciente se moviese en espiral alrededor de un centro al que se aproxima con lentitud, proceso en el que las propiedades del «centro» se van perfilando con mayor claridad cada vez. Inversamente, acaso se pudiera decir también que el punto

central, irreconocible en sí, actúa como un imán sobre los dispares materiales y procesos del inconsciente y los atrapa poco a poco detrás de una reja de cristal. Por esta causa, no es raro (en otros casos) que el centro se represente como la araña en la tela, sobre todo cuando predomina en el consciente todavía la actitud de miedo frente a los procesos inconscientes. Pero si se deja que el proceso discurra libremente, como ha ocurrido en nuestro caso, el símbolo central, renovado una y otra vez, se abre paso de una manera continuamente consecuente a través del aparente caos de las dramáticas complicaciones de la psique personal, según dice de las espirales el epitafio del gran Bernouilli[223]: *Eadem mutata resurgo*. Las representaciones del centro en forma de espiral son correspondientemente frecuentes, como, por ejemplo, la serpiente enrollada alrededor del punto creador, del huevo.

Parece como si las complicaciones personales y las peripecias subjetivas, dramáticas, que constituyen la vida y toda la intensidad de ella no fueran sino simples vacilaciones, un medroso retroceder o casi menudas complicaciones y pretextos meticulosos frente al carácter definitivo de este proceso de cristalización extraño o inquietante. Produce con frecuencia la impresión de como si la psique personal fuese un animal receloso, fascinado y angustiado al mismo tiempo, que corriese velozmente en torno a este punto central, siempre huyendo y, sin embargo, siempre acercándose cada vez más.

No quisiera dar pie a la mala inteligencia de que yo posea cualquier conocimiento de la esencia del «centro», pues este centro es irreconocible de plano y, por tanto, solo se puede expresar simbólicamente por medio de su fenomenología; tal como, por lo demás, ocurre con cada objeto de la experiencia. Entre las características especiales del centro, me ha llamado desde antiguo la atención el fenómeno de la *cuaternidad*. Pero no se trata, simplemente, de «cuatro», como por ejemplo, los cuatro puntos cardinales o algo similar, según se desprende del hecho de no ser infrecuente una concurrencia de tres y cuatro[224]. También existe, pero ya es más rara, la concurrencia de cuatro y cinco, en la que los mándalas de cinco rayos se califican de anormales a consecuencia de faltas de simetría[225]. Según esto, parece como si existiera una insistencia clara en el cuatro o como si hubiese estadísticamente una probabilidad mayor para dicho número. Es —posiblemente no deba silenciar la observación— un extraño *lusus naturae* el hecho de que el elemento químico fundamental del organismo corporal sea el carbono, caracterizado por cuatro valencias; también es sabido que el diamante es carbono puro cristalizado. El carbono es negro (carbón, grafito); pero el diamante es «agua clarísima». Tal analogía sería una lamentable falta de gusto intelectual si, al referirnos al fenómeno del cuatro, se tratara de una simple ficción del consciente y no de una producción espontánea de lo objetivo-psíquico. Incluso admitiendo que la autogestión puede influir de manera peligrosa en los sueños, en lo que, naturalmente, importaría menos la forma que el

sentido, tendría que verse en este caso la demostración de que el consciente del sujeto soñante ha hecho esfuerzos considerables para imponer al inconsciente la idea de la cuaternidad. Pero, en definitiva, no se trata de esta posibilidad en este caso ni en otros muchos que he observado, prescindiendo por completo de numerosos paralelismos históricos y religiosos[226]. Si se contempla este estado de cosas con una visión de conjunto, se llega a la conclusión —al menos eso opino— de que existe un elemento psíquico que se expresa mediante la cuaternidad. Para esto, no es necesario ni hacer especulaciones audaces sin tener una loca imaginación. Al denominar «individualidad» al centro, lo he hecho tras una madura reflexión y un sopesar cuidadoso de datos tanto empíricos como históricos. Una interpretación materialista podría decir sin dificultad que el «centro» «no es otra cosa» que el lugar donde la psique se torna irreconocible porque se funde allí con el cuerpo. En cambio, una interpretación espiritualista podría afirmar que esta individualidad «no es otra cosa» que el «espíritu» que anima alma y cuerpo y penetra en tiempo y en espacio en ese punto creador. Me abstengo expresamente de tales especulaciones físicas y metafísicas y me conformo con la constatación de hechos empíricos que yo, en lo que al progreso del conocimiento humano se refiere, considero infinitamente más importantes que correr en pos de locuras de moda intelectualistas o de presunciones de fe llamadas «religiosas».

En la medida de mi experiencia, se trata de significativos «procesos nucleares» en la psique objetiva; de una especie de imágenes de la meta que el proceso psíquico «orientado hacia una meta» parece fijarse él mismo, sin que le motiven a ello sugestiones[227]. Naturalmente, en el exterior existe siempre un cierto estado de necesidad anímico, quizás como un hambre que, sin embargo, se propone como meta platos bien conocidos y favoritos y jamás una comida que el consciente no conozca o mucho menos absurda. La meta que se ofrece la necesidad anímica, la imagen que promete actuar «salvadoramente», alcanzando la totalidad, es ajena de manera tan desmesurada al consciente, al principio, que tropieza con grandísimas dificultades para encontrar acogida. Naturalmente, es distinto lo que ocurre cuando se trata de personas que viven en un tiempo y en un entorno donde tales imágenes de una meta tienen validez dogmática. Estas imágenes son entonces puestas delante del consciente *eo ipso* y se muestra así al inconsciente una imagen reflejada secreta en la que él se vuelve a reconocer, razón por la cual se enlaza de nuevo al consciente.

Por lo que atañe ahora al surgimiento del motivo mándala, parece, examinado de modo superficial, como si surgiera gradualmente en el transcurso de la serie de sueños. Pero lo único indudable en realidad es que aparece más claro y diferenciado: ya existió siempre con anterioridad y apareció en realidad, ya en el primer sueño (donde las «ninfas» dicen:

«Hemos estado siempre, lo que ocurre es que no te has dado cuenta jamás».). Por ello, es más probable que se trate de un tipo existente, *a priori*, de un arquetipo que es inherente al inconsciente colectivo y que, por consiguiente, se escapa al ser y perecer individual. El arquetipo es, por decirlo así, una presencia «eterna», y queda simplemente la cuestión de si el consciente percibe esta presencia o no. Considero una hipótesis más probable y que explica mejor las observaciones, la admisión de que el surgimiento más claro y frecuente del motivo[228] en el ulterior curso de la serie de sueños corresponde a la compresión más precisa de un tipo existente *a priori*, que el suponer que el mándala no comenzó a ser producido, por decirlo así, hasta no discurrir la serie de sueños. Habla en contra de la última hipótesis, por ejemplo, la circunstancia de aparecer ya en el mismo comienzo pensamientos tan fundamentales como el del sombrero que cubre a la persona, la serpiente que gira en derredor y el movimiento perpetuo (sueños 1, 5 y 9).

El motivo mándala, en la medida que es un arquetipo, habría de presentarse de modo colectivo, es decir, tendría, en teoría, que darse en cada persona.

Pero en la práctica se tropieza con él de manera clara en relativamente pocos casos, lo que no es obstáculo en absoluto para que desempeñe el papel de un polo secreto en torno del cual gira todo en última instancia. Cada vida es, en definitiva, la realización de un todo, es decir, de una individualidad, por lo que la realización se puede calificar también de individuación; pues toda la vida está unida a portadores y realizadores individuales y es inimaginable por completo sin ellos. Pero cada portador implica también una determinación individual, y el sentido de la existencia viva es que dicha determinación se realice como tal. Cierto que el «sentido» es, con frecuencia, algo que se podría denominar igualmente «un absurdo»; pero entre el misterio del ser y el entendimiento humano existe una distancia inconmensurable hasta cierto punto. «Sentido» y «absurdo» son cambios de sentido antropomorfos que tienen como finalidad establecer una orientación que estimamos suficiente.

Según muestran los paralelismos históricos, los símbolos mándala no son, en modo alguno, curiosidades peculiares, sino —se puede decir— figuras regidas por una ley. De no ser así, no habría tampoco ningún material de comparación. Y precisamente las posibilidades de comparación con los productos espirituales de todos los tiempos y direcciones de la rosa de los vientos muestran de manera evidentísima qué importancia tan inmensa se ha atribuido por el *consensus gentium* a los procesos que se verifican en lo objetivo-psíquico; razón más que suficiente para no darlos de lado a la ligera. Mi experiencia como médico no puede sino confirmar esta apreciación de valores. Ciertamente, existen personas que no consideran científico tomar algo en serio; no quieren que las seriedades perturben su campo de juego intelectual. Pero el médico que no tiene en cuenta los valores del sentimiento

humano comete un error lamentable. Y cuando, con procedimientos llamados científicos, intenta rectificar la actividad misteriosa y difícilmente comprensible de la Naturaleza, lo que hace es poner sus pobres sutilezas en el lugar de los procesos curativos de la Naturaleza. Tomemos en consideración la vieja sabiduría alquimista: *Naturalissimum et perfectissimum opus est generare tale quale ipsum est*[229].

III. Las ideas de salvación en la alquimia

Una contribución a la historia de las ideas en el campo de la alquimia

Habentibus symbolum facilis est transitus
(El tránsito es fácil para aquellos que tienen el símbolo).
Un verbum magistri alquimista
extraído de: *MYLIUS, Philosophia reformata*

1. Los conceptos fundamentales de la alquimia

A. Introducción

La alquimia pereció gradualmente en el transcurso del siglo XVIII a causa de su propia oscuridad. Su método de explicación: *obscurum per obscurius, ignotum per ignotius* (lo oscuro mediante lo más oscuro, lo desconocido mediante lo más desconocido) se avenía mal con el espíritu de la ilustración de la época y, en especial, con la metodología científica de la química, que se fue depurando hacia finales del siglo mencionado. Pero lo único que hicieron estas dos potencias del intelecto fue darle el golpe de gracia, pues su descomposición interna había comenzado ya de manera considerable un siglo antes, en tiempos de Jakob Böhme, cuando muchos alquimistas abandonaron sus retortas y crisoles y se dedicaron exclusivamente a la filosofía (hermética). Fue por entonces cuando se estableció una separación entre *químicos y herméticos*. La química se convirtió en una de las ciencias naturales; pero la hermética perdió la base empírica y se extravió en un campo de alegorías y especulaciones tan pomposas como carentes de contenido que vivían, simplemente, de los recuerdos de un tiempo mejor[230]. Pero este tiempo había sido aquel en el que el espíritu de los alquimistas luchaba realmente todavía con los problemas de la materia, cuando la conciencia investigadora se enfrentaba con el espacio oculto de lo

desconocido y creía ver imágenes y leyes que, sin embargo, no procedían de la materia, sino del alma. Todo lo desconocido y vacío se consuma por medio de la proyección psicológica: es como si se reflejara en la oscuridad el fondo del alma del observador. Lo que ve y cree reconocer en la materia son, ante todo, sus propias circunstancias inconscientes que él proyecta en ella; es decir, salen a su encuentro, procedentes de la materia, estas cualidades y posibilidades de significación inherentes en apariencia, de cuya naturaleza psíquica no tiene conciencia alguna. Esto es aplicable sobre todo a la alquimia clásica, en la que la experiencia de las ciencias naturales y la filosofía mística estaban presentes sin diferenciación, por decirlo así. En estas circunstancias, el proceso de escisión que comenzó a finales del siglo XVI, que separó lo φυσικά (lo físico) de lo μυστικά (lo místico) hizo nacer una especie literaria fundamentalmente más fantástica cuyos autores conocían hasta cierto punto la naturaleza anímica de los procesos de transmutación «alquimista». El libro *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (1914), de Herbert Silberer, nos explica detalladamente este aspecto de la alquimia y, sobre todo, su importancia psicológica. La simbología fantástica inherente nos es descrita de una forma gráfica por Bernouilli en su obra *Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie…*[231]. En *La Tradizione ermetica*, de Evola, hallamos una exposición extensa de la filosofía hermética. No existe todavía un estudio a fondo de los textos en lo que se refiere a la historia de las ideas, aunque hemos de agradecer a Reitzenstein importantes trabajos en este sentido.

B. Las fases del proceso alquimista

Como se sabe, la alquimia describe un proceso químico de transmutación y da innumerables instrucciones para llevarlo a cabo. Aunque apenas existen dos autores que sean de la misma opinión en cuanto atañe al discurso exacto del proceso y a la sucesión de las fases del mismo, la mayoría concuerda, no obstante, en los puntos principales, y además, desde los tiempos más lejanos, es decir, desde comienzos de la Era cristiana, se distinguen cuatro fases, caracterizadas por colores de pintura ya mencionados por Heráclito, a saber: *melanosis* (ennegrecimiento), *leukosis* (emblanquecimiento), *xantosis* (amarilleamiento) e iosis (enrojecimiento)[232]. Esta disposición del proceso en cuatro partes recibió la denominación de τετραμερειν την φιλοσοφιαν, división de la filosofía en cuatro partes. Más tarde, o sea aproximadamente en los siglos XV a XVI, los colores quedan reducidos a tres, con lo cual la *xantosis*, la *citrinitas*, va decayendo poco a poco y es mencionada también en muy contadas ocasiones. En cambio, aparece excepcionalmente el *viriditas* (verde) después de la *melanosis* y el *nigredo*, respectivamente; pero sin conseguir importancia fundamental. Mientras la división en cuatro primitiva era una

correspondencia exacta de la cuaternidad de los elementos, se destaca ahora con frecuencia que existen cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) y cuatro propiedades (caliente, frío, húmedo, seco), pero, en cambio, solo tres colores: negro, blanco y rojo. Ahora bien, como el proceso no ha conducido jamás a la meta deseada y tampoco fue realizado nunca típicamente en sus partes individuales, el cambio de la división de las fases no se puede explicar tampoco mediante razones externas, sino que guarda más relación con el significado simbólico de la cuaternidad y la trinidad, o sea con razones internas psíquicas[233].

El negro, *nigredo*, es el estado inicial, o como propiedad de la *prima materia*, del caos, o de la *massa confusa*, de antemano existente o creada por descomposición (*solutio, separatio, divisio, putrefactio*) de los elementos. Presupuesto el estado de descomposición, como sucede en ocasiones, entonces se produce una unión de las contraposiciones mediante la unión de lo masculino con lo femenino (*coniugium, matrimonium, coniunctio, coitus*) y aparece la muerte del producto de la unión (*mortificatio, calcinatio, putrefactio*) con el ennegrecimiento correspondiente. Desde el *nigredo*, el lavado (*ablutio, baptisma*) conduce o directamente al emblanquecimiento, o el alma (*anima*) que ha salido del cuerpo a causa de la muerte es reunida de nuevo con el cuerpo muerto para dar vida a este, o los muchos colores (*omnes colores, cauda pavonis*) conducen a uno solo, el blanco, que contiene todos los demás. Con esto se alcanza la primera meta principal del proceso, concretamente el *albedo, tinctura alba, terra alba foliata, lapis albus*, etc., que ha sido tan sumamente elogiado por muchos como si la meta se hubiese alcanzado en realidad. Es el estado plateado o lunar, el cual, sin embargo, debe ser elevado hasta el estado solar. El *albedo* es, en cierto modo, el crepúsculo; el *rubedo* es ya la salida del Sol. La transición al *rubedo* constituye el amarilleamiento (*citrinitas*), el cual, como se ha mencionado, decae con posterioridad. Después sale el *rubedo* directamente del *albedo* mediante aumento del fuego hasta el grado máximo. Lo blanco y lo rojo son reina y rey, que también pueden celebrar en esta fase sus *nuptiae chymicae*.

C. Las ideas de la meta y sus símbolos

La disposición de las fases depende en muchos autores esencialmente de la idea de la meta: o se trata de tintura blanca y roja (*aqua permanens*), o de piedra filosofal que, en calidad de hermafrodita, contiene ambas, o de la panacea (*aurum potabile, elixir vitae*), del oro filosofal, al vidrio áureo (*vitrum aureum*), el vidrio maleable (*vitrum malleabile*). Las ideas sobre la meta son tan oscuras y cambiantes como los procesos individuales. Por ejemplo, la *lapis philosophorum* es, con frecuencia, la *prima materia* o medio para la producción del oro, o también en general un ser místico que

ocasionalmente recibe los nombres de *Deus terrestris* (Dios terrestre), *salvator* (Salvador) o *filius macrocosmi* (hijo del cosmos); una figura que solo se puede comparar con el *anthropos* gnóstico, el hombre primitivo divino[234].

Junto al concepto de *materia prima*, desempeña un papel importante el del agua (*aqua permanens*) y el del fuego (*ignis noster*). Aunque estos dos elementos son opuestos entre sí y hasta constituyen una típica pareja de contrastes, son, sin embargo, una y la misma cosa según el testimonio de los autores[235]. Como la *materia prima*, el agua tiene también mil nombres[236]; incluso es materia originaria de la piedra[237]. A pesar de ello, se asegura por otro lado que el agua se extrae de la piedra y de la *prima materia* respectivamente, como su alma (*anima*) dispensadora de vida[238]. Esta perplejidad se destaca claramente en la exposición de *Exercitatio* VIII *in Turbam*:

«Muchos disputan largamente sobre si la piedra, en sus diferentes nombres, se compone de varias sustancias, de dos o solo de una. Pero estos filósofos (Scites)[239] y Bonellus[240] dicen que toda la obra y la esencia de toda ella son otra cosa que el agua: y el tratamiento (régimen) de la misma no tiene lugar en otra cosa que en el agua. Y es en realidad *una* sustancia en la que está contenido todo, y esto es el *Sulphur Philosophorum*, (el cual) es agua, y alma, aceite, mercurio y sol, el fuego de la naturaleza, el águila, la lágrima, la primera *hyle* de los sabios, la *prima materia* del cuerpo perfecto. Y sean cualesquiera los nombres que los filósofos han dado a su piedra, se refieren siempre a una sustancia, es decir, al agua de donde todo (nace) y en la que todo (está contenido); la cual domina todo, en la que se sufren equivocaciones y en la que se corrige la equivocación misma. Pero yo digo agua «filosófica», no vulgar —*vulgi*—, sino *aqua Mercurialis*, sea simple o compuesta. El agua filosofal es, concretamente, ambas cosas, aunque el mercurio vulgar es distinto del filosofal. Esa (agua) es simple (y) mezclada. Esta agua consta de dos sustancias: concretamente de nuestro metal y del agua simple. Estas aguas compuestas integran el mercurio filosofal, de lo que se ha de admitir que la sustancia o la *prima materia* misma está formada por agua compuesta. Algunos la componen de tres; otros, solo de dos. Para mí son suficientes dos *species*; a saber: masculino y femenino o hermano y hermana. Pero el agua simple la denominan también, además, veneno, mercurio (*argentum vivum*), cambar, *aqua permanens*, goma, vinagre, orina, agua de mar, dragón, serpiente».

De esta exposición se desprende con claridad una cosa: que, concretamente, el agua filosofal y la piedra son, respectivamente, la *prima materia* misma; pero, al mismo tiempo, es su disolvente, como se desprende de la fórmula que sigue a continuación:

«Muele la piedra hasta convertirla en polvo muy fino y echa (este) en vinagre clarísimo, celestial (*coelestino*), y se disolverá en seguida para dar agua filosofal[241]».

También se puede demostrar que el fuego desempeña el mismo papel que el agua. Otro concepto de no menor importancia es el recipiente hermético (*vas Hermetis*), fundamentalmente retorta u horno de fundición, como recipiente de las sustancias que se han de transformar. Aunque se refiere a un instrumento, tiene, sin embargo, relaciones peculiares tanto con la *prima materia* como con la *lapis*, por lo que no es aparato simplemente. El recipiente es para los alquimistas algo totalmente maravilloso: un *vas mirabile*. María Profetisa dice que todo el secreto estriba en el conocimiento relacionado con el recipiente hermético. *Unum est vas* (el recipiente es uno) es algo que se subraya una y otra vez[242]. Tiene que ser redondo[243] con objeto de imitar la forma esférica del cosmos[244], pues la influencia de los astros debe contribuir en él al logro de la operación[245]. Es una especie de *matrix* y de *uterus* respectivamente, de donde nacerá el *filius philosopha rum*, la piedra maravillosa[246].

Por ello se exige también que el recipiente no sea solo redondo, sino también ovoide[247]. Se piensa, como es natural, que este recipiente ha de ser una especie de retorta o de matraz; pero pronto se nos informa de que esta idea es insuficiente, ya que el recipiente representa más bien una idea mística, un símbolo peculiar, como todos los conceptos centrales alquimistas. Y así oímos que es el agua y, respectivamente, el *aqua permanens*, que no es otra cosa que el Mercurio de los filósofos[248]. Pero no es solo el agua, sino también su oponente, a saber: el fuego[249].

No quiero seguir aquí mencionando los numerosos símbolos del recipiente. Los citados deben bastar para darse cuenta del significado indudablemente simbólico del recipiente.

Con respecto al curso del proceso, los autores se muestran vagos y contradictorios. Muchos de ellos se contentan con alusiones sumarias, mientras que otros exponen una extensa lista de las diversas operaciones. Así, Josefo Quercetano, alquimista, médico y diplomático que desempeñó en Francia y la Suiza francesa un papel semejante al de Paracelso, señaló, en 1576, una serie de doce operaciones[250] dispuestas en el orden siguiente:

> *1) Calcinatio. 2) solutio. 3) elementorum separatio. 4) coniunctio. 5) putrefactio. 6) coagulatio. 7) cibatio. 8) sublimatio. 9) fermentatio. 10) exaltatio. 11) augmentatio. 12) proiectio.*

Como muestra la literatura, cada uno de estos conceptos se presta a diversas interpretaciones, impresión que se confirma ya lo bastante con solo consultar las explicaciones correspondientes que figuran en el diccionario enciclopédico de Ruland. Por consiguiente, no tiene objeto estudiar con más detalle a este respecto las variantes del procedimiento alquimista.

Es este, considerado de manera superficial y dibujado toscamente, el esqueleto de la alquimia que todos conocemos. Es poco o nada lo que podemos representarnos desde el punto de vista de nuestros conocimientos de química modernos; y si examinamos los cientos y cientos de procedimientos y fórmulas que nos han transmitido la Edad Media y la Antigüedad, encontramos entre ellos relativamente pocos que encierren un sentido químico reconocible. Quizá carezcan de sentido la mayor parte desde el punto de vista químico, y, además, se tiene la absoluta seguridad —por encima de cualquier duda— de que jamás se ha obtenido una tintura verdadera ni oro artificial alguno en el transcurso de los siglos dedicados seriamente a tales propósitos. Por tanto, podemos preguntarnos: ¿qué indujo a los viejos alquimistas a seguir trabajando sin punto de reposo o, como ellos decían, a «operar» y a escribir tratados y más tratados sobre el arte «divino» cuando toda su empresa no dejaba entrever ni un resquicio de esperanzas? Ciertamente —tenemos que añadir— le estaba vedado por completo todavía el conocimiento de la esencia química y su limitación, por lo que, a pesar de todo, podían alentar esperanzas; prácticamente como quienes soñaban con volar, sueño que, sin embargo, fue llevado más tarde a vías de realización por sus imitadores posteriores. No se debe subestimar la satisfacción implicada en la empresa, en la aventura, en el *quarere* (búsqueda) y el *invenire* (hallar). Esta satisfacción perdura en tanto aparece llena de sentido la metodología. Y en aquellos tiempos no había nada que pudiera convencer a los alquimistas de la falta de sentido de sus empresas químicas; además, si miraban hacia atrás, podían apoyarse en una larga tradición que contenía no pocos testimonios de quienes afirmaban haber obtenido resultados maravillosos[251]. Finalmente, tampoco fue utópico del todo este campo si se tiene en cuenta que los esfuerzos efectuados en el aspecto de la química dieron por resultado algún que otro descubrimiento secundario. Como precursora de la química, la alquimia tuvo una *raison d'être* suficiente. En consecuencia, si la alquimia nos presenta una serie infinita de experimentos químicos carentes de sentido e inútiles —en opinión mía—, no sería esta una razón para sentir asombro, en la misma forma que tampoco pueden maravillarnos los disparatados intentos de la medicina y farmacología medievales.

2. La naturaleza psíquica de la obra alquimista

A. La proyección de contenidos psíquicos

La obra alquimista se refiere, en su mayor parte, no solo a experimentos químicos únicamente, sino también a algo como procesos psíquicos, que son expresados mediante un lenguaje seudo-químico[252]. Los antiguos sabían en cierto modo lo que son los procesos químicos; por consiguiente, habían de saber también que sus operaciones no eran, cuando menos, las de una química corriente y normal. El conocimiento de esta diferencia se expresa ya en un tratado del falso Demócríto, que se cree del siglo I. Dice así: τα φυσικά και τα μυστικά (lo psíquico y lo «filosófico»). Y poco después se acumulan testimonios de que en la alquimia discurren paralelamente dos corrientes heterogéneas (para nosotros). El *tam ethice quam physice* (tanto moral —es decir, psicológico— como físico) de la alquimia no encaja dentro de nuestra lógica. Si el alquimista, como es manifiesto, utiliza el proceso químico de forma únicamente simbólica, ¿para qué, entonces, su trabajo con retortas y crisoles? Y si, como afirma una y otra vez, describe procesos químicos, ¿por qué los desfigura mediante símbolos mitológicos hasta hacerlos irreconocibles?

Este enigma ha procurado no pequeños quebraderos de cabeza a bastantes personas de buena voluntad que han estudiado la alquimia. Cierto que el alquimista, de una parte, afirma que oculta a propósito sus manipulaciones para impedir que hombres malvados o necios se apoderen del oro y ocasionen así una desgracia. Pero el mismo autor nos dice, por otra parte, que el oro buscado no es el oro normal (*aurum vulgi*), como creen los necios, sino el oro filosófico o incluso la piedra maravillosa, la *lapis invisibilitatis* (de la invisibilidad[253]) o la *lapis aethereus* (etérea[254]) o, finalmente, la *rebis* inimaginable, hermafrodita; que todas las fórmulas en definitiva habían de ser despreciadas[255]. Pero por razones psicológicas es improbable en grado sumo que la consideración con la Humanidad fuera el motivo de que los alquimistas guardaran sus manipulaciones en el secreto. Concretamente, cuando algo se descubre —algo real—, es gritado por lo general a los cuatro vientos. La realidad es que los alquimistas tenían poco o nada que esconder, y menos que nada la fabricación del oro.

El andar con secretos puede ser un engaño con el evidente objeto de explotar a las personas crédulas. Pero considerar la alquimia entera desde este punto de vista es algo que, en mi opinión, se opone a la realidad de los hechos, pues no han sido pocos los tratados escritos e impresos por gente docta y concienzuda, o sea, por gente que no podía obtener ventaja alguna de ellos. Bien es verdad que, al lado de estas obras,

existen también numerosos productos que pregonan la existencia de falsedad y charlatanería.

El secreto puede tener su origen también en otras fuentes. En verdad, lo realmente secreto no se hace en secreto, pero habla en secreto: se manifiesta por medio de imágenes de toda clase que aluden a su esencia. No me refiero con esto a un secreto personal guardado por alguien, secreto con un contenido conocido por el dueño de él, sino a un asunto u ocasión «secretos», es decir conocidos únicamente por indicios; pero que son desconocidos en el fondo. En esta forma era desconocida la materia para los alquimistas, la naturaleza real de ella. El alquimista la conocía solo a través de indicios; y, al tratar de investigarla, proyectaba el inconsciente en la oscuridad de la materia con objeto de iluminarla. Para explicar el misterio de la materia, proyectaba otro misterio, a saber: su fondo anímico desconocido en lo que pretendía explicar, *obscurum per obscurius, ignotum per ignotius*. Pero entiéndase bien que no era este un método intencionado, sino algo que acontecía involuntariamente.

Considerada en un sentido estricto, la *proyección* no se hace nunca: *acontece*, es hallada. En la oscuridad de lo exterior, encuentro, sin reconocerlo como tal, mi propio interior anímico. Según esto, en mi opinión sería un error atribuir en calidad de *prius* la fórmula *tan ethice quam physice* a la teoría de la correspondencia. Al contrario, esta teoría sería más bien una racionalización de la vivencia de la proyección. El alquimista no practica su arte guiándose por razones teóricas de una correspondencia, sino que más bien tiene una teoría de las correspondencias porque vive en la *physis* la presencia de la idea. Por ello, me inclino a pensar que la verdadera raíz de la alquimia se ha de buscar menos en ideas filosóficas y más en las vivencias de las proyecciones del investigador. Expreso con esto la opinión de que el alquimista tenía ciertas vivencias psíquicas durante la realización del experimento químico; las que, sin embargo, le parecían un comportamiento especial del proceso químico. Pero como se trataba de proyecciones, no tenía conciencia, naturalmente, de que la vivencia no guardaba relación alguna con la materia (es decir tal como hoy la conocemos). El alquimista vivía su proyección como propiedad de la materia, y lo que vivía en realidad era su inconsciente. Realmente, repetía así la historia del conocimiento natural. Como se sabe, la ciencia comenzó con los astros, en los que la Humanidad descubrió sus dominantes del inconsciente, los llamados «dioses»; como asimismo las raras cualidades psicológicas del Zodiaco: toda una caracterología proyectada. La astrología es una experiencia primitiva semejante a la alquimia. Tales proyecciones se repiten por doquier cuando el ser humano intenta investigar una oscuridad vacía y la llena involuntariamente con figuras animadas.

Por consiguiente, he dirigido mi atención a la pregunta de si los alquimistas no relatarán tales vivencias como experiencias vividas en su propia práctica. Desde luego, no puedo esperar un resultado demasiado rico, pues, al fin y al cabo, se trata de

experiencias «inconscientes», las cuales, precisamente por esta razón, tendrán que sustraerse a que se informe de ellas. Sin embargo, existen realmente en la literatura algunas noticias inequívocas. Y es característico que las noticias más recientes sean más detalladas y concretas que las antiguas.

La noticia más reciente procede de un tratado alemán de 1732, titulado *Abtala Jurain*, etc[256]. Dice así:

> «Toma una buena cantidad de agua de lluvia normal, al menos diez *Stübchen*, guárdala bien cerrada en vasos diez días como mínimo para que se depositen los posos en el fondo. Entonces vierte la limpia en un recipiente de madera. Este recipiente habrá sido hecho redondo como una bola y luego cortado por la mitad. Llena una tercera parte del recipiente y ponlo al sol del mediodía en un lugar secreto o apartado».
>
> «Cuando hayas hecho esto, toma una gota del vino tinto bendito y déjala caer en el agua. Verás al instante una niebla y una espesa oscuridad en la parte de arriba del agua, tal como la que hubo en la primera Creación. Vierte después dos gotas y verás brotar la luz de la oscuridad. Después, cada medio cuarto de hora, echa la tercera gota, luego vierte la cuarta, luego la quinta y después la sexta gota, y entonces no eches más. Entonces verás por tus propios ojos, en la superficie del agua, una cosa después de la otra, según Dios creó las cosas en los seis días. No tengo poder para revelar cómo ha pasado tal cosa y tales secretos, que no se pueden expresar. Híncate de rodillas antes de hacer esta operación. Deja que tus ojos juzguen: así es como se ha creado el mundo. No lo toques y desaparecerá al cabo de media hora de iniciado».
>
> «Al hacer esto, verás con claridad los misterios de Dios, que hasta ahora se han ocultado a vuestros ojos como a los de un niño. Comprenderás lo que Moisés escribió de la Creación; verás los cuerpos que tenían Adán y Eva antes de la caída; cómo era la serpiente; qué era el árbol y cuáles los frutos que comieron; dónde está el Paraíso y qué es y en qué cuerpos resucitarán los justos; y no en los que hemos recibido de Adán, sino en los que obtengamos por medio del Espíritu Santo, a saber: los que nuestro Salvador ha traído del cielo».
>
> «Toma siete trozos de metal, de cada uno de los metales llamados por los nombres de los planetas, y graba en cada uno de ellos el carácter del planeta en la casa del mismo planeta, y cada trozo ha de ser grande y grueso como una *Rossnobel*[257]; pero del mercurio toma solo la cuarta parte de una onza de peso y no pongas nada encima».

> «Después échalos en un crisol por el mismo orden que tienen en el cielo, y cierra todas las ventanas de la cámara para que la oscuridad sea total dentro. Entonces fúndelos juntos en el centro de la cámara y vierte en ellos siete gotas de la piedra bendita. Pronto brotará del crisol una llama y se extenderá por toda la habitación (no temas a los daños), y toda la cámara brillará con más claridad que el Sol y la Luna, y verás sobre tu cabeza todo el firmamento, tal como está en el cielo estrellado; y los planetas seguirán su curso como lo hacen en el cielo. Y si dejas que el fuego cese por sí mismo, entonces cada uno estará en su sitio al cabo de un cuarto de hora».

Otro testimonio lo encontramos en un tratado de Teobaldo de Hoghelande (siglo XVI):

> «La piedra ha recibido también diversos nombres a causa de la maravillosa multiplicidad de figuras que aparecen en el transcurso de la obra, al surgir en seguida colores, así como imaginamos en las nubes o en el fuego extrañas figuras de animales, reptiles o árboles. Así encontré algo similar —prosigue el autor— en un libro atribuido a Moisés: Cuando el cuerpo se ha deshecho, se dice en él, entonces aparecen a veces dos ramas, a veces tres o más, a veces también figuras de reptiles; en ocasiones aparece también como un hombre sentado en un estrado, con cabeza y todos sus miembros[258]».

Como los dos textos precedentes, también las explicaciones de Hoghelande prueban que durante el trabajo práctico se percibían alucinaciones o visiones que no pueden ser otra cosa que proyecciones de contenidos inconscientes. Hoghelande cita un pasaje de Senior, donde se dice que la visión del recipiente hermético se ha de buscar más que la escritura[259]. (No está claro a qué se refiere con la palabra *scriptura*: ¿quizás a la descripción normal del recipiente en los tratados de los maestros?). Los autores hablan de mirar con los ojos del espíritu, no apreciándose siempre con claridad si se trata de una visión en el sentido auténtico o en el metafórico. Así, el *Novum lumen*[260] dice:

> «Al filósofo inteligente le ha sido permitido por Dios, por el camino de la naturaleza (*per naturam*), hacer que aparezcan las cosas ocultas en la sombra y quitar de ellas la sombra… Todas estas cosas ocurren, y los ojos de las personas normales no las ven, pero los ojos del entendimiento (*intelectus*) y la imaginación las perciben (*percipiunt*) con una mirada (*visu*) verdadera, la más verdadera».

Raimundo Lulio escribe:

«Debes saber, querido hijo, que el curso de la naturaleza ha cambiado, por lo que sin invocarlos (*scilicet*: del *familiaris*, por ejemplo) y sin exaltación espiritual puedes ver, condensados en el aire, a los espíritus que se van alejando o se han alejado; puedes verlos en forma de animales monstruosos o de personas que, cual las nubes, se mueven tan pronto de aquí para allá como de allí para acá[261]».

En forma parecida se expresa Dorn[262]:

«Así percibirá con los ojos de su espíritu (*oculis mentalibus*) gradualmente un número indeterminado de chispas que irán aumentando de día en día y las verá crecer hasta resultar en una gran luz».

Pero para el psicólogo no es ningún fenómeno extraño el hecho de que una metáfora se convierta ocasionalmente en una ilusión de los sentidos. Por ejemplo, Hoghelande (1594) en sus notas biográficas, describe cómo en el tercer día de la *decoctio* vio que la superficie de la sustancia se cubría de colores, fundamentalmente «verde, rojo, gris y, por lo demás irisados». Siempre que se acordaba de aquel día, acudía a su memoria el verso de Virgilio *Ut vidi, ut perii, ut me malus abstulit error* [Cuando vi que me hundía, que me resultaba fatal un pérfido error]. Este error o, concretamente, esta ilusión de los sentidos (*ludibrium oculis oblatum*) parece, según él, haber sido la causa de muchos esfuerzos posteriores. Pues había creído —sigue diciendo— que alcanzaría ahora el *nigredo*. Pero, después de pocos días —sigue su relato— el fuego se le extinguió durante toda la noche, con lo que se produjo un *irreparabile dannum*, es decir, ya no consiguió la repetición del fenómeno[263]. Aunque precisamente la película irisada de los metales en fusión no tiene por qué ser, en modo alguno, una ilusión de los sentidos, el texto, sin embargo, muestra una llamativa disposición del autor a pensar en su existencia.

El *Tractatus Aristotelis*[264] nos ofrece un pasaje muy notable para estudiar la psicología del alquimista:

«La serpiente es más astuta que cualquier otro animal de la Tierra. Bajo la belleza de su piel, muestra un rostro inocente y se forma en cierto modo como una *materia hypostatica* mediante ilusión cuando la sumerge en el agua. Es allí donde reúne entonces las fuerzas (*virtutes*) de la Tierra, ese es su cuerpo. Debido a estar muy sedienta, bebió con desmesura, por lo que se embriagó; y consigue que desaparezca (*decipere*) la naturaleza, con la que es reunida[265]».

La serpiente es Mercurio, el que, como sustancia fundamental (*hypostatica*) se forma a sí mismo en el «agua» y devora a la naturaleza que se ha unido con él. (El

Sol, que se ahoga en la fuente de Mercurio; el león que devora al Sol; Beya, que disuelve en ella a Gabricus). La materia se forma mediante ilusión, la cual es obligadamente la del alquimista. Esta ilusión podría ser la *vera imaginatio*, la cual posee fuerza «informante».

Mediante el hecho de que las visiones iban unidas a la obra alquimista, posiblemente se pueda explicar también que no sea infrecuente la mención de los *sueños y visiones* oníricas como intermedios importantes de la misma o como fuentes de revelación. Por ejemplo, Nazari viste su teoría de la transmutación con la forma de tres sueños, guardando una analogía bastante clara con el *Pholiphile*[266]. La *Visio Arislei* clásica tiene una forma onírica similar[267]. Igualmente recubre Ostanes con una revelación onírica la comunicación de su doctrina[268]. En estos escritos, como también en los de Senior y Krates, el sueño y la visión presentan una forma particularmente literaria; en cambio, la visión onírica presenta en el caso de Zósimo un carácter esencialmente más auténtico[269]. Se destaca reiteradamente en la literatura que la buscada *aqua permanent* sería revelada en el sueño[270]. En definitiva, la *prima materia*, así como la piedra misma, así como el secreto de su obtención, son reveladas por Dios al alquimista. Y así, Laurencio Ventura dice[271]: «Pero el método no se puede saber, salvo que se trate de un regalo divino o se haya aprendido de un maestro experimentadísimo: y todo esto se deriva de la voluntad divina». Kunrath[272] opina que muy bien nuestro *chaos naturale* (igual a *primera materia*) se podría preparar perfectamente ⁄ mediante una especial y secreta visión de Dios y revelación ⁄ sin tener que investigar y cavilar sobre las causas ⁄… con la máxima sencillez[273]». Hoghelande fundamenta la necesidad de la iluminación divina mediante el hecho de que la obtención de la piedra está por encima del entendimiento[274] y que solo un conocimiento sobrenatural y divino sabe el momento exacto de la formación de la piedra[275]. Concretamente, solo Dios conoce la *prima materia*[276].

En los tiempos posteriores a Paracelso, la fuente de iluminación es la *lumen naturae*:

> «Esta luz es la verdadera luz de la naturaleza, ⁄ la cual ilumina a todos los filósofos amantes de Dios que hay en este mundo. Está en el mundo, ⁄ y toda la textura del mundo está adornada hermosamente por la misma, ⁄ y también hasta el día último y grande del Señor ⁄ será sostenida por lo mismo natural; pero el mundo no lo reconoce: está primero en el *subiecto* de la católica y gran piedra de los sabios ⁄ que… el mundo entero tiene delante de sus ojos ⁄ y, sin embargo, no la conoce[277]».

B. La postura espiritual respecto a la obra

La siguiente cita, del texto de un autor anónimo, muestra un aspecto algo distinto de las relaciones de lo psíquico con el trabajo químico[278]: «Contempla con los ojos del espíritu el árbolito del grano de trigo en el aspecto de todas sus circunstancias, para que puedas plantar el árbol de los filósofos», etc[279]. Esto parece apuntar a una imaginación activa, la cual pone auténticamente el proceso en marcha.

Dorneo dice en su *Philosophia meditativa*[280]: «Jamás harás lo uno de otras cosas si primero no eres uno tú mismo». Sea cualquiera lo que el alquimista quiera decir al hablar de «uno[281]», se refiere ello al sujeto del «artista», cuya unidad se califica de *conditio sine qua non* para llevar a término completo la obra. Apenas se puede poner en duda que se trata de la condición psicológica de la obra, y que esta tiene una importancia fundamental.

El *Rosarium philosophorum* dice[282]:

> «Por consiguiente, quien conoce la sal y su solución, conoce el secreto oculto de los antiguos sabios. Por tanto, orienta tu espíritu hacia la sal, pues en él (el espíritu) solo (*in ipsa sola*, referido *a mens*) está escondida la ciencia y el secreto más oculto de todos los antiguos filósofos[283]».

Habría de admitirse aquí un doble error de imprenta si el secreto se refiriese a la sal. Por lo demás, «espíritu» y «sal» son parientes próximos (*cum grano salis*[284]). Así, la sal es, para Khunrath, no solo el centro físico de la Tierra, sino también la *sal sapientiae*[285], de la que dice: «Por tanto, orienta tu ánimo ⁄ sentidos ⁄ razón y pensamientos solo a esta sal[286]». El autor anónimo del *Rosarium* dice en otro lugar que la obra «tiene que hacerse con la imaginación verdadera y no con la fantástica[287]»; y, en otro lugar, que la piedra será encontrada «cuando la investigación sea molesta para el investigador[288]». Posiblemente no se pueda interpretar esta observación sino en el sentido de que, una vez más, la condición psicológica es considerada imprescindible para el hallazgo de la piedra maravillosa.

Por consiguiente, ambas observaciones hacen aparecer posible que el autor sostenga realmente la opinión de que el secreto esencial del arte está escondido en el espíritu humano; es decir en el inconsciente, según la expresión moderna.

Realmente, el alquimista ha vislumbrado que su obra guarda relación de algún modo con el alma humana y las funciones de esta, por lo que estima probable que el pasaje del *Rosarium* antes mencionado no sea un simple error de imprenta. Concretamente, concuerda demasiado bien con manifestaciones de otros autores.

Sobre todo se insiste de modo continuo en el estudio cuidadoso de los libros y en la meditación de los mismo. Ricardo Anglico[289] dice a este respecto en su *Correctorium fatuorum*:

> «Y por ello, todos los que pretenden alcanzar el beneficio de este arte han de dedicarse al estudio y sacar de los libros la verdad, y no de fábulas imaginadas ni de obras embusteras, ya que este arte no se puede lograr de manera alguna (a pesar de que los seres humanos son víctimas de muchas ilusiones) si no es por medio de un estudio total y del conocimiento de las palabras de los filósofos, etc[290]».

Bernardo Trevisano relata cómo se esforzó en vano durante años antes de ser llevado por fin a camino verdadero mediante un *sermo* de Parménides en la *Turba*[291]. Hoghelande[292] escribe:

> «Que reúna los libros de diversos autores, pues de otro modo es imposible su conocimiento, y no arroje lejos de sí un libro leído una, dos o tres veces, aunque no lo comprenda, sino que lo lea diez, veinte y cincuenta veces y más aún. Verá, por fin, en qué coinciden la mayoría de los autores: es ahí, concretamente, donde está oculta la verdad», etc.

Remitiéndose a Raimundo Lulio, el mismo autor dice que, a consecuencia de su falta de saber, los hombres no pueden realizar la obra hasta no haber recorrido en toda su extensión la filosofía universal, la cual les revela lo que para otros permanece oculto y desconocido. «Por ello, nuestra piedra no pertenece al hombre trivial, sino a lo más profundo de nuestra filosofía[293]». Dionisio Zacario cuenta que un cierto *religiosus doctur excellentissimus* le había aconsejado abstenerse de obras inútiles en *sophisticationibus diabolicis* y que era preferible se dedicara al estudio de los libros de los antiguos filósofos para conocer la *vera materia*. Continúa diciendo que después de un acceso de desesperación se había rehecho con la ayuda del espíritu divino, se había dedicado a la lectura seria de los libros, leyéndolos con aplicación y meditando día y noche hasta el agotamiento de su hacienda. Trabajó después, vio la aparición de los tres colores, y el milagro aconteció el día de Pascua, dentro de un año: *vidi perfectionem*, o sea que el mercurio *conversum in purum aurum prae meis oculis*. (Esto ocurrió, según el autor, en 1550[294]). Refleja esto, cuando menos, una gran dependencia de la obra y la meta de esta respecto de una condición previa espiritual. Ricardo Anglico reprueba a todos la suciedad con que trabajaban los alquimistas: cascaras de huevo, pelos, sangre de una persona pelirroja, basiliscos, gusanos, hierbas y excrementos humanos. «El hombre cosecha lo que siembra. Por tanto, si siembra suciedad encontrará suciedad también[295]». «Volved, hermanos, al camino de la verdad, del que no tenéis conocimiento. Por ello os aconsejo, en

beneficio vuestro, estudiar y trabajar reflexionando de manera continua sobre las palabras de los filósofos, de las cuales se puede obtener la verdad[296]».

Se insiste sin cesar en la importancia del entendimiento (*mens*), que es también imprescindible, y de la inteligencia; y no simplemente porque la ejecución de una obra tan difícil exija una inteligencia más elevada de lo normal, sino porque el espíritu humano posee —según admitía— una especie de fuerza mágica que puede también transformar la materia. Dorn, que ha dedicado a este problema —la relación de la persona con la obra— una serie de tratados interesantes[297], dice: «En realidad, la forma, que es el intelecto del ser humano, es el principio, el centro y el final del proceso: y esta forma es hecha comprensible por medio del color amarillo, mediante el cual se indica que el ser humano es la forma máxima y fundamental en la obra espagírica[298]». Dorn traza un paralelismo total entre la obra de la alquimia y la transformación moral-intelectual del hombre; pero sus ideas han sido ya anticipadas múltiples veces en el «Tratado de la tetralogía platónica», cuyo titulado latino es *Liber platonis quartorum*[299]. «Para ayudar al investigador», el autor enumera aquí cuatro series de cuatro «libros» cada una, que se corresponden entre sí[300]:

I	II[301]	III	IV
1. *De opere naturalium* (sobre la obra de las cosas naturales)	1. *Elementum aquae*	1. *Naturae compositae* (naturalezas compuestas)	1. *Sensus*
2. *Exaltatio divisionis naturae* (elevación —o destacamiento— de la división de la Naturaleza[302])	2. *Elementum terrae*	2. *Naturae discretae* (naturalezas distintas)	2. *Discretio intellectualis* (sentido) (distinción intelectual)
3. *Exaltatio animae* (destacamiento —o elevación— del alma[303])	3. *Elementum aëris*	3. *Simplicia* (cosas sencillas)	3. Ratio[304] (razón)
4. *Exaltatio intellectus* (destacamiento —o elevación— del entendimiento[305])	4. *Elementum ignis*	4. *Aetheris simplicioris* (cosas del éter, todavía más simples)	4. *Res quant concludunt hi effectus praecedentes* (las cosas que encierran en sí efectos precedentes[306])

Las cuatro filas muestran cuatro aspectos de la obra. La *primera serie horizontal* comienza con las cosas naturales, la *prima materia*, como la que es considerada el agua. Estas cosas están compuestas, es decir, mezcladas. A ellas les corresponde en la cuarta serie vertical la percepción por los sentidos. La *segunda serie horizontal* significa un grado más alto del proceso: en la primera serie vertical del mismo, las naturalezas compuestas y descompuestas y vueltas, respectivamente, en sus elementos iniciales; en la segunda, la tierra es separada del agua (originaria) según el motivo del Génesis, favorito de la alquimia; la tercera trata de una división de

conceptos, mientras que la cuarta presenta el acto psicológico de la discriminación.

La *tercera serie horizontal* muestra aún con más claridad el progreso hacia arriba: en la primera serie vertical, el alma se destaca frente a la Naturaleza; en la segunda, tiene lugar una evolución al espacio aéreo; en la tercera, el proceso llega a cosas «sencillas», las cuales, debido a no estar mezcladas con nada, son incorruptibles, eternas y están cercanas a las ideas platónicas; en la cuarta, por fin, se encuentra una elevación de *mens a ratio* a *anima rationalis*, es decir a la forma anímica suprema. La *cuarta serie horizontal* muestra el acabamiento perfecto de las correspondientes series verticales.

Primera serie vertical: Esta serie es de naturaleza «fenomenológica», si se permite aquí emplear esta expresión moderna: lo psíquico, que culmina en la *exaltatio intellectus*, en el fenómeno de una inteligencia y una comprensión claras, surge de la suma de los fenómenos naturales. Posiblemente no suponga ninguna violencia para el texto interpretar este *intellectus* como la altura de claridad del consciente.

Segunda serie vertical: Según la idea alquimista, la tierra se alza del caos acuático originario, de la *massa confusa*; sobre la Tierra está el aire, como la sustancia volátil que surge de ella. El fuego es el que llega más alto[307], como sustancia «finísima»: concretamente, el neuma ígnea[308], que toca ya la sede de los dioses[309].

Tercera serie vertical: Esta serie es de naturaleza conceptual y, respectivamente, ideal, por lo que contiene juicios intelectuales. La composición se diluye en diferencia, y ésta es reducida a lo «sencillo», de lo que terminan brotando las quintaesencias o sea, las ideas originarias. El éter es la quintaesencia[310].

Cuarta serie vertical: Esta serie es exclusivamente psicológica. Los sentidos procuran la percepción: la *discretio intellectualis* corresponde a la percepción.

A esta actividad está subordinada la *ratio* y, respectivamente, el *anima rationalis*, como don máximo regalado por Dios a los hombres. El *anima rationalis* tiene por encima de ella únicamente ya la «cosa», que es el resultado de todos los efectos precedentes. El *Liber quartorum* explica que esta «cosa» es «el Dios invisible e inamovible[311], en cuya voluntad se funda la inteligencia. El alma simple[312] está condicionada tanto por la voluntad como por la inteligencia (aquí se ha de entender como *intellectus*); pero el alma condiciona las diferentes naturalezas, de las cuales han surgido las compuestas; y éstas demuestran que una cosa no es reconocida sino únicamente por lo superior a ella. El alma, sin embargo, está por encima de la naturaleza, y a través de ella es reconocida la naturaleza, y la inteligencia reconoce al que es más grande que ella, y la envuelve un Dios cuya esencia es inabarcable[313]».

El texto original dice:

> *«… scias quod scientia antiquorum quibus appraeparatae sunt scientiae et virtutes, est quod res ex qua sunt est Deus invisibilis, et immobilis, cuius voluntate intelligentia condita est, et volúntate est intelligentia*[314] *est anima simplex, per anima sunt naturas, discretae, ex quibus generatae sunt compositas, et indicant quod res non cognoscitur, nisi per suum superius. Anima vero est super naturam, et per eam cognoscitur natura, sed intelligentia est superior anima et per eam cognoscitur natura, sed intelligentia est superior anima et per eam cognoscitur anima, sed intelíigentia(m)*[315] *noscit, qui*[316] *superior ea est, et circundat eam Deus unus, cuius qualitas apprehendi non potest*».

El autor añade una cita cuyo origen, ciertamente, no puede probar. Dice así:

> «El filósofo ha dicho en el Libro de los Diálogos: "He recorrido los tres cielos, a saber: el cielo de las naturalezas compuestas, el de las naturalezas distintas y el de las almas. Pero cuando quise recorrer el cielo de la inteligencia, el alma me dijo: Allí no hay ningún camino para ti. La Naturaleza me atrajo y yo he sido atraído". El filósofo no ha hecho esta afirmación fundamental para definir esta ciencia, sino porque deseaba que sus palabras hicieran patente la fuerza que libera a la criatura. Y quería con esto que en esta forma de la obra se reconociera el procedimiento inferior por medio del superior. El texto primitivo dice: *Et dixit philosophus in libro Dialogorum: Circuivi tres coelos, scilicet coelum naturae compositiae, coelum naturae discretae et coelum animae. Cum autem volui circumire coelum intelligentiae, dixit mihi anima, non habes illuc iter, et attraxit me natura, et attractus sum*».

En este antiquísimo texto, que en su forma arábiga se ha de situar no mucho más acá del siglo X y que muestra elementos integrantes aún más antiguos, encontramos, por tanto, una exposición sistemática de las relaciones entre el *opus alchemicum* y los procesos paralelos filosóficos y psicológicos. Permite esto reconocer sin más hasta qué punto coincidían para este pensador los procesos materiales con los factores espirituales y psíquicos, respectivamente. En realidad, la relación llegaba tan lejos que lo que brotaba de la materia fue denominado *cogitatio*, pensar[317]. Este curioso modo de ver las cosas debería tener su explicación en el hecho de que los antiguos filósofos sospechaban la proyección de contenidos anímicos en la materia. Debido a la íntima relación entre el ser humano y el secreto de la materia, no sólo el posterior Dorn, sino también ya el *Liber quartorum* afirmó que el operador estaba, por decirlo así, a la altura de su misión, es decir, que realizaba en sí mismo el mismo proceso que

él atribuía a la materia, «pues las cosas son completadas por lo que es semejante a ellas». Por ello, el operador tenía que estar «presente» en la obra (*oportet operator interesse operi*). O sea que si el operador está lejos de poseer la semejanza (con la obra), no alcanzaría la altura que he señalado ni (tampoco) llegaría al camino que conduce a la meta[318].

A consecuencia de la proyección, existe una *identidad inconsciente* entre la psique del alquimista y la sustancia de transmutación o del arcano, es decir, el espíritu preso en la materia. Por tanto, el *Liber quartorum* recomienda utilizar el *occiput* (la parte posterior de la caja craneana humana) como recipiente para la transmutación[319], debido a estar contenidos en él el pensamiento y el intelecto[320]. Concretamente, se tiene necesidad del cerebro como morada de la «parte divina» (*partis divanae*). «Las cosas —prosigue el texto— son transformadas en intelecto por medio del tiempo y determinaciones más penetrantes, en cuanto que las partes se igualan (entre sí) en la composición y en la forma. Pero el cerebro, debido a (su) proximidad al *anima rationalis* tendría que igualarse a la mezcla, y el *anima rationalis* es simple, como hemos dicho[321]».

La condición previa de esta idea es el efecto causativo de la analogía, es decir, tal como en la psique surge de la multiplicidad de la percepción sensorial la unidad y simplicidad de la idea, surge del agua inicial finalmente el fuego, es decir, la sustancia etérea; pero no —y esto es lo decisivo— como simple analogía, sino como *efecto del estado espiritual sobre la materia*. Y así dice Dorn:

> «Hay oculta en el cuerpo humano una cierta sustancia metafísica conocida por los menos, la que en lo más íntimo no tiene necesidad de medicamento alguno, sino que ella misma es un medicamento no echado a perder». Según el autor, esta medicina es «de naturaleza triple, a saber: metafísica y moral» (que hoy llamaríamos «psicológica»). «El lector atento deducirá de esto —prosigue Dorn— que la transición de la metafísica a la física se ha de efectuar por medio de la filosofía[322]». Esta medicina es, evidentemente, la sustancia del arcano, la que Dorn denomina también *veritas* (verdad) en otro lugar:

«Hay en las cosas naturales una cierta verdad que no se ve con los ojos del cuerpo, sino que sólo se percibe con el entendimiento (sola mente). Los filósofos la han experimentado y han descubierto que su fuerza es tan grande que es capaz de obrar milagros[323]. En esta (verdad) está todo el arte de que el espíritu (*spiritus*) sea librado de esta forma de sus cadenas; de manera no distinta a, como ya se ha dicho, el entendimiento (*mens*) debe ser librado[324] del cuerpo (moralmente). Lo mismo que la fe obra milagros en el ser humano, esta fuerza obra la *veritas efficaciae* (verdad de la eficacia) en la materia. Esta verdad es la fuerza máxima y una fortaleza inexpugnable

en la que se halla guardada la piedra filosofal[325]».

Mediante el estudio de los filósofos, el hombre consigue los conocimientos necesarios para alcanzar esta piedra. Y la piedra, es, a su vez, el ser humano. Así dice Dorn: «Transformaos de piedras muertas en piedras filosofales vivas[326]», expresando con estas palabras de la forma más clara la identidad de lo que hay en el hombre con lo que se oculta en la sustancia.

Béroalde de Verville dice en su *Recueil stéganographique*[327]:

> *«Qui quelquefois a veu changer la goutte de mastic, et la pressant en faire sortir une larme limpide, qu'il prenne garde et il verra au temps prefix de la douce pressure du feu issir du subiet philosophie, une substance pareille: car aussi tost que sa noirceur violette sera pour la seconde fois excitée, il s'en suscitera comme une goutte ou fleur ou fíame ou perle, ou autre similitude de pierre précieuse, laquelle sera diversifiée iusques à ce qu'elle coule en blancheur trèsclaire, qui puis après sera susceptile de se vestir de l'honneur des beaux rubis, et pierres etherees, qui sont le vray feu de l'âme et lumière des Philosophes».*

Lo dicho puede aclarar a entera satisfacción que existía ya desde la época más antigua de la alquimia un estado de cosas doble: de un lado, el trabajo químico práctico en el laboratorio; de otro, sin embargo, un proceso psicológico, psíquicamente consciente en parte y, también en parte, inconsciente, proyectado, que era visto en los procesos de transmutación de la materia.

No es necesario mucho dispendio para el inicio de la obra. Como dice el texto[328], basta emprenderla con «espíritu libre y vacío». También se ha de observar una regla importante, a saber: que el espíritu (*mens*) concuerde con la obra, que ha de sobresalir de todo lo demás[329]. Otro texto dice que para aprender la «comprensión áurea» (*aurea apprehensio*) se han de abrir bien los ojos del espíritu y del alma y contemplar y reconocer con la luz interior que Dios ha encendido desde el principio en la naturaleza y en nuestro corazón[330].

Ahora bien, como la psique del artista está unida en gran manera a la obra no sólo como medio, sino también como causa y punto de partida, se comprende por qué se da tanto énfasis a la condición y postura anímico-espiritual del alquimista. Así, Alfidio dice[331]: «Has de saber que no podrás conseguir esta ciencia mientras no limpies tu espíritu para Dios, es decir, mientras no arrojes de tu corazón toda maldad». Según la *Aurora consurgens*, el tesoro de la sabiduría hermética está fundada en catorce virtudes principales, a saber: salud, modestia, santidad, castidad,

fuerza[332], victoria, fe, esperanza, amor (*caritas*), bondad (*benignitas*), paciencia, medida justa, una postura espiritual o comprensión[333] y obediencia.

El falso Tomás del tratado citado menciona una cita que dice así: «Limpia las terribles tinieblas de nuestro espíritu[334]», y pone como un paralelismo de esto al alquimista Sénior, en el lugar donde éste habla de *nigredo* y *dealbatio*[335]. De esta forma, las «tinieblas de nuestro espíritu» son inequívocamente una misma cosa que el *nigredo*, la «negrura», es decir el autor percibe o vive el estado inicial del proceso alquimista como idéntico con su condición psicológica.

Geber es otra vieja autoridad en este sentido. Según el *Rosarium*, Geber, en el *Liber perfecti magisterii*[336], exige al *artifex* (artista) las siguientes condiciones previas psicológicas y de carácter: Ha de tener un espíritu sutilísimo y conocimientos suficientes de los metales y minerales. Su espíritu no debe ser ni tosco ni duro, ni tampoco debe ser avaricioso ni de espíritu vacilante o irresoluto. Tampoco debe ser apresurado ni engreído. Por el contrario, tiene que mostrarse firme en sus propósitos, perseverante, paciente, suave, indulgente y moderado.

El autor del *Rosarium* dice que quien desee adquirir este arte y esta sabiduría no debe ser arrogante, sino piadoso, íntegro, profundo en inteligencia, amistoso, de carácter alegre y ánimo repleto de buen humor. «Te recomiendo sobre todo, hijo mío —prosigue— temer a Dios, que sabe cómo eres y que es el auxilio para todo hombre solitario, sea quienquiera[337]».

Especialmente instructiva es la introducción en el arte, que Morieno da a Jalid[338]:

> «Esta cosa que has buscado tan largamente no se consigue ni puede ser impuesta por medio de la violencia ni de la pasión. Sólo se puede adquirir mediante paciencia, humildad y un amor decidido y perfectísimo. Conviene saber que Dios ha prestado esta ciencia divina y pura a los que tienen fe en El y le sirven, o sea a aquellos a quienes ha decidido prestársela desde el primitivo estado de las cosas[339]…». (Siguen algunas observaciones relacionadas con la transmisión del arte a los discípulos). «Tampoco pudieron ellos (los elegidos) retener nada, salvo la fuerza que les concedió Dios; y tampoco pudieron guiar a su espíritu por otro camino que el de la meta que Dios[340] les había fijado. Concretamente, Dios encomienda a sus siervos que ha elegido para este fin que busquen esta ciencia divina, oculta a los ojos humanos, y guarden para sí lo hallado. Es ésta, concretamente, la ciencia a través de la cual su Señor (el que la practica) les libra de las miserias de este mundo y le conduce a la sabiduría y el bien futuro».

«Cuando el rey preguntó a Morieno por qué razón prefería vivir en las montañas y el yermo a morar en los monasterios, éste contestó: "No dudo de que en los monasterios y en las comunidades disfrutaré de mayor reposo y que tropezaré con un trabajo fatigoso en el desierto y las montañas; pero nadie cosecha lo que no siembra… Es muy estrecho el sendero que conduce a la paz, y nadie puede llegar a ella sino a través de los padecimientos del alma[341]"».

Al leer este último párrafo, no se debe olvidar que Morieno no hablaba de una forma edificante en general, sino desde el punto de vista del arte divino y de la obra de éste. En forma parecida se expresa también Michael Maier cuando dice: «Hay en la química un cierto cuerpo noble (*lapis*), en cuyo comienzo domina una amarga miseria, pero en cuyo final reina un alegre deleite. Así he aceptado que también me ocurriría a mí, a saber: que primero habría de sufrir dificultades, tristeza y cansancio, pero que finalmente llegaría a ver todas las cosas más alegres y ligeras[342]».

El mismo autor confirma que «la química estimula al *artifex* a la meditación de los bienes celestiales[343]» y que los iniciados por Dios en estos misterios «arrojan lejos de sí preocupaciones insignificantes tales como comer o vestir y, en cierto modo, sienten la impresión de acabar de nacer[344]».

La dificultad y la tristeza que se presentan al comienzo de la obra podrían de nuevo coincidir con el *nigredo*, como «las terribles tinieblas del espíritu de que habla la *Aurora consurgens*; y éstas, a su vez, podrían ser la *afflictio animae*, el padecimiento del alma, a que alude Morieno. La expresión con que caracteriza la postura de los adeptos —*amor perfectissimus*— manifiesta una entrega extraordinaria a la obra. Si esta *seria meditatio* (meditación seria) no es pura palabrería —suposición para la que no tenemos ciertamente motivo alguno— hemos de imaginarnos muy bien que los antiguos adeptos habrían de realizar su obra con una concentración desacostumbrada, hasta con fervor religioso encendido. Naturalmente, una devoción de tal naturaleza es la adecuada para proyectar valores y significados dentro del objeto de una investigación tan llena de entrega y llenar la misma con formas y figuras que tienen fundamentalmente su origen en el inconsciente del investigador.

C. Meditación e imaginación

La forma notable y peculiar en que los alquimistas utilizan las expresiones *meditatio* e *imaginatio* se ajusta a la idea que acabamos de mencionar. El *Lexicon alchemiae* de Ruland (1612) define la *meditatio* como sigue[345]:

> «La palabra *meditatio* se usa cuando se mantiene un diálogo íntimo con alguien que, sin embargo, es invisible; como también, mediante invocación, con Dios, o consigo mismo o con sus ángeles buenos».

Este «diálogo íntimo» es algo bien conocido por los psicólogos: al fin y al cabo, es una parte esencial de la técnica para llegar a una explicación con el inconsciente[346]. Pero la definición de Ruland prueba, por encima de toda duda, que cuando los alquimistas hablan de *meditan* no se refieren simplemente a una reflexión, sino más bien a un diálogo interior y, por tanto, a una relación viva con la voz respondiente del «otro» que hay dentro de nosotros, precisamente el inconsciente. Si, por tanto, se usa el concepto de la meditación en la expresión hermética antes mencionada: «Y como todas las cosas vienen del Uno, por medio de la meditación del Uno», posiblemente se haya de entender dicho concepto en este sentido alquimista de un diálogo creador, mediante el cual las cosas pasan de un estado potencial inconsciente a uno manifiesto. Así leemos en un tratado de Filaleteo[347]: «Es maravilloso, sobre todo, que nuestra piedra, aunque ya acabada y capaz de poder comunicar una tintura perfecta, se vuelve a rebajar voluntariamente y meditará una nueva volatilidad, prescindiendo de toda manipulación[348]». Unas pocas líneas mas adelante comprendemos a qué se refiere con la palabra volatilidad, cuando dice: «Se licuará voluntariamente… y por mandato de Dios, será dotada de espíritu que se elevará y se llevará consigo la piedra[349]». Por tanto, «meditar» significa de nuevo que esta vez, mediante un diálogo con Dios, llega todavía más espíritu a la piedra, es decir que esta se espiritualiza, volatiliza o sublima todavía más. Khunrath escribe de forma similar:

> «Estudia, medita, suda, trabaja, cuece… todo esto. Así se te abrirá un flujo salvador, que brota del corazón del hijo del Gran Mundo», un agua «que el hijo del Gran Mundo nos da, y que mana de su cuerpo y de su corazón como una verdadera *Aqua Vitae*[350]…».

Igualmente debe ser entendida la *meditatio caelestium bonornm* —antes mencionada— en el sentido de una relación viva, dialéctica, con determinados dominantes del inconsciente. Encontramos a este respecto una certera confirmación en un tratado de un alquimista francés de los siglos XVII, XVIII[351]. Dice textualmente:

> «Con cuánta frecuencia los vi (a los sacerdotes *Aegyptionum*) emocionados de alegría a causa de mi comprensión; cómo me besaban amorosísimamente, pues comprendía con facilidad el verdadero sentido de las ambigüedades de una doctrina paradójica. Con cuánta frecuencia, llevados de su alegría por mis hermosos descubrimientos, en relación con las figuras de las complicadas

> sabidurías antiguas, permitían que mis ojos y mis dedos les mostrasen el recipiente hermético, la salamandra, también la luna llena y el sol naciente».

Aunque este relato no es ninguna profesión de fe, sino una descripción de la época de oro de la alquimia, muestra, sin embargo, en qué forma se imaginaba el alquimista la estructura psicológica de su *opus*. La relación con las potencias invisibles del alma constituía el auténtico secreto del magisterio. Y los antiguos maestros gustaban de emplear la forma alegórica para expresar este secreto. Uno de los monumentos más antiguos de esta clase, que ejerció una influencia considerable en la literatura posterior, es la *Visio Arislei*[352], que, por su manera de ser total, es el pariente más cercano de las series de visiones conocidas gracias a la psicología del inconsciente. (Véase más adelante).

He mencionado antes que, igual que la *meditatio*, el concepto de la *imaginatio* tiene una importancia especial en el *opus* alquimista. Hemos visto ya ese notable pasaje del *Rosarium* en el que decía que la obra se ha de realizar con la *imaginatio* justa, y también aprendimos en otra cita cómo la observación hace que crezca el árbol de la filosofía. El diccionario enciclopédico de Ruland nos ayuda de nuevo a comprender qué entiende el alquimista por *imaginatio*. Concretamente, Ruland dice:

> «La imaginación es el astro que hay dentro del ser humano[353], el cuerpo celeste o supraceleste». Pero esta definición sorprendente arroja una luz muy peculiar sobre procesos de la fantasía vinculados al *opus*: no tenemos que imaginárnoslos en modo alguno como espectros incorpóreos, como acostumbramos a representarnos las imágenes de la fantasía, como algo corpóreo, como un *corpus* sutil de naturaleza semiespiritual. En una época en la que no existía aún psicología alguna del alma empírica, tenía que dominar necesariamente un concretismo de esta clase; pues todo lo inconsciente, en cuanto se activaba, era proyectado en lo material, es decir, se acercaba al hombre desde fuera. En cierto modo, era un ser híbrido físico-espiritual, una concretización tal como se encuentra hoy con frecuencia en la psicología de los hombres primitivos. Así, la *imaginatio* o la imaginación es también una actividad física, que se puede intercalar en el circuito de las transformaciones materiales, produciéndolas y siendo también de nuevo producidas por ellas. De este modo, el alquimista estaba no sólo en relación con el inconsciente, sino también de manera directa con la materia, a la que esperaba modificar con ayuda de la imaginación. La peculiar expresión *astrum* (astro) es un término de Paracelso, término que puede significar quizá «quintaesencia» en este contexto[354]. Por tanto, la *imaginatio* es un extracto concentrado de las fuerzas vivientes, tanto corporales como espirituales. De aquí que resulte también comprensible el requisito de que el artista haya de tener una

constitución física sana, pues trabaja con su propia quinta esencia y mediante ella, siendo, por tanto, su propia e imprescindible condición experimental. Sin embargo, y precisamente a causa de la mezcla de lo físico con lo psíquico, permanece siempre en la oscuridad si las modificaciones definitivas existentes en el proceso alquimista se han de buscar más en el campo material o más en el espiritual. Pero esta pregunta está formulada en realidad de manera errónea, pues no había en aquel tiempo una disyuntiva, sino una campo intermedio entre la materia y el espíritu, a saber: un campo anímico de cuerpos sutiles[355] para el que servía tanto la forma de aparición espiritual como la material. Es únicamente este modo de ver las cosas el que aproxima el contrasentido de las ideas alquimistas a la esfera de lo comprensible. Como es lógico, la existencia de este campo intermedio experimenta un final repentino cuando se intenta investigar la materia en sí y por sí, prescindiendo de toda proyección, y el campo intermedio de los cuerpos sutiles persevera tanto tiempo en la inexistencia que se cree tener un conocimiento total y definitivo de la materia y el alma. Pero cuando llega el momento en que la física toca «un campo sin hollar, que no se ha de pisar» y en el cual la psicología ha de reconocer simultáneamente que existen otras formas de existencia físicas distintas a las adquiridas por el consciente personal, es decir, cuando tropieza asimismo con una oscuridad impenetrable, el campo intermedio adquiere vida de nuevo, y lo físico y lo psíquico se vuelve a mezclar en una unidad indivisible. Hoy nos encontramos ya muy cerca de este cambio.

Tales consideraciones y otras similares son inevitables cuando se quiere comprender de algún modo el peculiar lenguaje empleado por la alquimia en sus definiciones. Hoy día ha quedado un poco anticuada la antigua idea del «error» de la alquimia, debido a que su aspecto psicológico ha hecho que la ciencia tenga que enfrentarse con nuevos problemas. Hay en la alquimia problemas muy modernos que, sin embargo, se hallan en un campo que no es el de la química.

El concepto de la *imaginatio* es, posiblemente, una de las claves más importantes, si no la que más, para el entendimiento del *opus*. El autor anónimo del tratado *De sulphure*[356] habla (en el pasaje donde quiere participar lo que los antiguos —según él— habían omitido, a saber: una indicación clara del secreto del arte), de la capacidad imaginativa del alma. Según este autor, el alma está en el lugar de Dios (*sui locum tenens seu vice Rex est*) y vive en el espíritu de vida, en la sangre pura. Rige el entendimiento[357], y éste gobierna al cuerpo. El alma opera (*operatur*) en el cuerpo; pero realiza fuera del cuerpo la mayor parte de su función (*operatio*). (Podemos añadir para explicar esto: en la proyección). Esta propiedad es divina —prosigue el autor—, pues la sabiduría divina está comprendida sólo en parte en el cuerpo del mundo; en su mayor proporción está fuera de él e imagina cosas mucho

más elevadas que las que el cuerpo del mundo pueda concebir (*concipere*), y éstas se hallan fuera de la Naturaleza: son los misterios propios de Dios. El alma es un ejemplo de esto: también ella imagina muchas cosas profundísimas que están fuera del cuerpo en forma semejante a Dios. Cierto que lo que el alma imagina acontece sólo en el espíritu[358]; pero lo que Dios imagina sucede en realidad. «Pero el alma posee el poder absoluto e independiente (*absolutam et separatam potestatem*) de hacer cosas distintas (*alia facere*) de las que el cuerpo puede abarcar. Y tiene, cuando quiere, el poder máximo sobre el cuerpo (*potestatem in corpus*); de lo contrario, nuestra filosofía sería vana… Puedes comprender lo más grande, pues te hemos abierto las puertas».

D. Alma y cuerpo

El pasaje que acabamos de citar nos proporciona una valiosa penetración en el pensamiento alquimista. En este texto, el alma es claramente un *anima corporalis* que vive en la sangre. Por tanto, correspondería al inconsciente, en cuanto que éste es comprendido como la realidad psíquica que sirve de mediadora entre el consciente y la función corporal, fisiológica. En la escala tantrica de los Chakra[359], esta *anima* estaría localizada debajo del diafragma. Pero, frente a esto, es lugarteniente de Dios, virrey y analogía del *Deus creator*. Existe gente que tiene la necesidad de colocar un superconsciente al lado o por encima del inconsciente, al que no pueden entender sino como algo que está por debajo de lo consciente. Tales hipótesis no preocupan a nuestros filósofos; pues, según su doctrina, cada forma de ser elemental encierra también su contraste interior, con lo cual se han anticipado a la moderna problemática psicológica de los contrastes. En este aspecto, es importante lo que tiene que decir nuestro autor sobre el elemento aire[360]:

> «El aire es un elemento puro, no echado a perder, el más digno entre los de su especie, especialmente ligero e invisible; pero pesado, visible y firme en el interior. Está incluido (*inclusus*) en él el espíritu del Altísimo, el cual, según testimonio de las Sagradas Escrituras, flotaba sobre las aguas antes de la Creación: "Y volaba en las alas del viento[361]". Todas las cosas están integradas (*integrae*) en este elemento mediante la imaginación del fuego».

Ciertamente, para comprender tales afirmaciones tenemos que desprendernos de la concepción moderna de la naturaleza de los gases y entender la afirmación como puramente psicológica. Se trata, entonces, de la proyección de pares de contrastes, como ligero-pesado, visible-invisible, etc. Pero la identidad de los contrastes es lo característico de toda realidad psíquica en el estado inconsciente. Así, un *anima*

corporalis es al mismo tiempo *spiritualis*, y el firme y pesado núcleo del aire es también simultáneamente el *espiritus creator* que flota sobre las aguas. Y lo mismo que «las imágenes de toda criatura» están contenidas en el espíritu creador, también todas las cosas son imaginadas o «figuradas» por la «fuerza del fuego» del aire: de un lado, por el hecho de que el fuego rodea el trono de Dios y de él han nacido los ángeles y, en sucesión y calidad descendente, todos los demás seres vivientes, es decir son «imaginados» por la infusión del *anima ignea* en el aire de la vida[362]; de otro, posiblemente también a causa de que el fuego destruye todo lo compuesto y lleva de nuevo al aire, en el humo, las imágenes de la composición.

Ahora bien, el alma —dice nuestro autor— está presa en el cuerpo sólo en parte, en la misma forma que Dios está incluido sólo parcialmente en el cuerpo del mundo. Si quitamos a esta declaración su envoltura metafísica, dice que el alma sólo es idéntica, en parte, con nuestra existencia empírica del consciente, mientras que en lo restante se halla en un estado de proyección, y en ese estado imagina o simboliza lo que el cuerpo no puede abarcar, es decir lo que no puede llevar a la realidad. Este «mayor» (*maiora*) corresponde al «más alto» (*altiora*) de la imaginación creadora de Dios; la cual, sin embargo, al ser imaginada por Dios, adquiere sustancialidad al instante y no persiste en el estado de realidad potencial, como con los contenidos del inconsciente. El *opus* alquimista se refiere a esta actividad del alma *extra corpus*, según se desprende con claridad de la observación de que el alma posee el poder máximo sobre el cuerpo, pues, de no ser así, no tendría razón de ser el arte soberano o filosofía. El autor dice: «Puedes concebir (*concipere*) lo más grande; por tanto, tu cuerpo lo puede realizar, concretamente con la ayuda del arte y *Deo concedente* (si Dios lo permite), lo cual es una fórmula permanente de la alquimia.

La *imaginatio*, tal como los alquimistas la entienden, es en realidad una clave para abrir las puertas del secreto del *opus*: sabemos ahora que se trata de la simbolización y realización de lo *mayor*, que el *anima* imagina creadoramente y *extra naturam* en representación de Dios; modernamente expresado: una realización de los contenidos *extra naturam* del inconsciente[363], es decir que no están dados en nuestro mundo empírico; por tanto, un *a priori* de naturaleza arquetípica. El lugar o el medio de la realización no son ni el espíritu ni la materia, sino ese campo intermedio de realidad sutil, que únicamente puede expresarse de manera suficiente por medio del símbolo. El símbolo no es abstracto ni concreto, no es racional ni irracional, tampoco real ni irreal. Es, en cada caso, ambas cosas: es *non vulgi*, es la materia aristocrática *cuiuslibet sequestrati*, un algo aparte, un algo elegido y determinado por Dios desde los primeros comienzos.

En una *explicatio locorum signatorum*, Libavio ofrece la siguiente «explicación» de una figura alquímica:

A: Peana o fundamento como imagen de la Tierra.

B: Dos gigantes o atlantes que, arrodillados en la peana, a la derecha y a la izquierda, sostienen la esfera con las manos.

C: Dragón de cuatro cabezas, de cuyo aliento brota la esfera: los cuatro grados del fuego. De la primera boca, brota aire, por decirlo así; de la segunda, un humo tenue; de la tercera, humo y fuego; de la cuarta, fuego puro.

D: Mercurio con una cadena de plata con la que están atados dos animales.

E: El león verde.

F: Dragón de una cabeza. E y F significan una y la misma cosa, a saber: el líquido mercurial, que es la «materia prima» de la piedra.

G: Un águila de plata de tres cabezas, dos de las cuales están caídas, mientras la tercera arroja agua blanca o líquido mercurial al mar, designado con una «H».

J: La imagen del viento, el cual envía hálito espiritual (*spiritus*) al mar, que está debajo.

K: La figura del león rojo, de cuyo pecho fluye sangre roja que va al mar que se encuentra debajo, etc., pues se tiene que colorear como si fuese una mezcla de plata y oro o de blanco y rojo. La imagen está referida al cuerpo, el alma y el espíritu por quienes (ya) buscan en el comienzo los tres (principios), o a la sangre del león y la liga del águila. Pues porque admiten tres, tienen un Mercurio doble. Los que admiten dos, tienen sólo uno, que procede de un cristal o metal impuro de los filósofos.

L: Una corriente de agua negra, como en el caos, que significa la *putrefactio* (descomposición), de la que se levanta una montaña de base negra y cumbre blanca, fluyendo cumbre abajo una corriente de plata. Pues es la imagen de la primera disolución y coagulación y de la siguiente segunda disolución.

M: Precisamente esta montaña.

NN: Las cabezas de dos cuervos negros, mirando desde el mar.

O: Lluvia de plata que desciende de las nubes sobre la cumbre de la montaña, mediante la que se designa unas veces la nutrición y lavado de la *lato* por el *azoch*, y otras, la segunda disolución, mediante la cual es sacado de la tierra y

el agua el elemento aire (la tierra es una forma de la montaña; el agua, el líquido marino mencionado en primer lugar).

P: Las nubes, de donde (caen) el rocío o la lluvia y el líquido nutriente.

Q: La visión del cielo, en el que hay un dragón que se devora la cola: una imagen de la segunda coagulación.

RR: Dos etíopes, hombre y mujer, que sujetan dos esferas laterales. Se apoyan en la esfera más grande y significan, por tanto, lo negro de la segunda operación en la segunda putrefacción.

S: Designa aquí un puro mar de plata, que indica el líquido mercurial, por cuya mediación se unen las tinturas.

T: Representa un cisne que nada en el mar y que despide por el pico un líquido lechoso. Este cisne es el elixir blanco, la cal blanca, el *arsenicum* de los filósofos, lo común a ambos fermentos. Sujeta con su lomo y sus alas la esfera superior.

V: Eclipse solar.

XX: El Sol, que se hunde en el mar, es decir en el agua mercurial, a la que también debe fluir el elixir. Surge de esto el verdadero eclipse de sol, a cuyos lados se debe representar un arco iris para designar la «cola de pavo real» que aparece después en la coagulación.

YY: Eclipse de luna, que tiene igualmente a ambos lados un arco iris y (asimismo) en la parte más baja del mar, en la que (siempre) debe hundirse la Luna. Es ésta la imagen de la fermentación blanca. Pero ambos mares deben de ser bastante oscuros.

Z: La Luna que se desliza en el mar.

> a) La reina coronada con una corona de plata, que acaricia a un águila blanca o de plata que está junto a ella.
>
> b) El rey, vestido de púrpura, con una corona de oro, que tiene junto a él un león áureo. La reina tiene en la otra mano un lirio blanco; el rey, uno de color rojo.
>
> c) Sobre la esfera, un ave fénix que se quema; de sus cenizas salen volando hacia arriba cuatro pájaros de oro y plata. Es la señal de la

multiplicación y el crecimiento.

3. La obra

A. El método

La base de la alquimia está constituida por la obra (*opus*), que consta de una parte práctica —la operario— que hemos de considerar una experimentación con cuerpos químicos. En mi opinión es completamente inútil establecer cualquier clase de orden en el caos infinito de las sustancias que se manipulan y en los procedimientos empleados. También es muy raro que nos podamos hacer una idea, siquiera aproximada, de con qué clase de materias se trabaja, cómo se manipulaban y qué resultados se obtenían. Por lo general, el lector se ve sumido también en la oscuridad más profunda en lo que se refiere a las denominaciones de sustancias que pueden decir *algo*. Y se trata precisamente de las sustancias más utilizadas, como son el mercurio, la sal y el azufre, cuya importancia alquimista entra en los secretos del arte. Por lo demás, no vayamos a imaginarnos que los alquimistas quizá se entendieran siempre unos a otros. Se quejaban de la oscuridad de los textos y descubrían, en ocasiones, también su incapacidad de comprender sus propios símbolos y figuras simbólicas. Por ejemplo, el docto Michael Maier reprocha a Geber, la autoridad clásica, que sea el más oscuro de todos. Según el primero, era necesario un Edipo para descifrar la «Gebrina Sphinx». Bernardo Trevisano, otro alquimista célebre, dice que Geber es un oscurantista y un Proteo, un hombre que promete frutos y sólo da cascaras[364].

El alquimista tiene conciencia de que escribe de una forma oscura. Confiesa que oculta las cosas a propósito; pero, hasta donde llegan mis conocimientos, no dice en parte alguna que tampoco *puede* escribir de otro modo. Hace de su miseria una virtud, afirmando que tiene que mantener en secreto la verdad por unas u otras razones o que pretende hacerla lo más clara posible, pero, precisamente, sin explicar en qué consiste la *prima materia o lapis*.

Las tinieblas que se ciernen sobre el método químico se deben a que el

alquimista, aunque de un lado se interesa por la parte química de su trabajo, utiliza éste, por otro, para hallar una nomenclatura para las modificaciones anímicas, que le fascinan en realidad. Por decirlo así, todo alquimista original se fabrica un edificio de ideas más o menos individual, constituido por el *dicta* de los filósofos y una combinación de analogías de las ideas fundamentales de la alquimia, analogías que con frecuencia han sido rebuscadas en todos lados. Incluso existen tratados que han sido escritos más o menos con objeto de proporcionar material analógico a los artistas[365]. Desde el punto de vista psicológico, el método de la alquimia es el de una amplificación sin límites. La *amplificatio* tiene aplicación siempre cuando se trata de una vivencia oscura cuyas someras alusiones han de ser aumentadas y ampliadas por el contexto psicológico con objeto de hacerla comprensible. Por ello, también utilizamos nosotros en psicología compleja la *amplificatio* en la interpretación de los sueños; pues, para el entendimiento, el sueño es una indicación demasiado exigua que ha de ser, por tal motivo, enriquecida mediante material asociativo y analógico y reforzada hasta hacerla comprensible. Esta *amplificatio* constituye la segunda parte del *opus* y es entendida como *theoria* por los alquimistas[366]. La teoría es originariamente «filosofía hermética» que ya en los primeros tiempos se amplía mediante asimilación de ideas del dogma cristiano. En la alquimia occidental más antigua, los fragmentos herméticos han sido transmitidos fundamentalmente por originales árabes. Hasta la segunda mitad del siglo XV no tuvo lugar un contacto directo con el *Corpus hermeticum*, cuando, concretamente, Marsilio Ficino tradujo al latín el manuscrito del *Corpus hermeticum*, que había llegado por entonces de Macedonia a Italia.

La viñeta de la portada del *Tripus aureus* de 1677 ilustra de manera gráfica el rostro doble de la alquimia. La figura está dividida en dos partes[367]: en la parte derecha hay un laboratorio en el que trabaja junto al fuego un hombre vestido sólo con un calzón corto; en la parte izquierda, se ve una biblioteca en la que hay un abate (Cremer[368]), un monje (Basilio Valentín[369]), y un seglar (Thomas Norton[370]), hablando entre ellos. Pero en el centro, sobre el horno, está el traspiés con el matraz, en el que aparece el dragón alado. El dragón es símbolo de la vivencia, la visión del alquimista que trabaja y «teoriza[371]». El dragón, como tal, es un monstruo, es decir, un símbolo en el que se mezcla el principio del reino subterráneo de la serpiente y el principio aéreo del ave. Es, como Ruland confirma[372], una variante de Mercurio; pero Mercurio es el Hermes alado, divino, aparente en la materia; el dios de la revelación, señor del pensamiento y *psycopompos* por excelencia. El metal líquido del *argentum vivum*, del mercurio, era la sustancia maravillosa que expresaba por completo la esencia del στιλβων de lo brillante y lo que da vida interiormente. Cuando el alquimista habla de Mercurio, se refiere exteriormente al mercurio; pero, en el interior, al espíritu creador del mundo, escondido o presa en la materia. Posiblemente, el dragón sea el símbolo gráfico más antiguo de la alquimia, en lo que

respecta a la referencia documental que ha llegado hasta nosotros. Aparece como ουροβορος (que se devora la cola) en el Codex Marcianus, correspondiente a los siglos X, XI[373], con la leyenda: εν το παν (El uno, el todo[374]). Los alquimistas repiten una y otra vez que el *opus* procede de *una* cosa y que vuelve al *uno*[375]; o sea, que es, en cierto modo, un círculo, como un dragón que se muerde la cola. Por tal causa, la obra es conocida frecuentemente como *circulare* (circular) o *rota* (rueda). Mercurio está en el comienzo y la terminación de la obra. Es la *prima materia*, la *caput corvi*, el *nigredo*; se devora a sí mismo como dragón, muere como dragón y resucita como *lapis*. Es el juego de colores de la *cauda pavonis* (cola de pavo real) y la separación en los cuatro elementos. Es lo hermafrodita del ser inicial, que se separa en la clásica pareja hermano-hermana y se une en la *coniunctio* para aparecer de nuevo, al final, en la resplandeciente figura de la *lumen novum*, de la *lapis*. Es metal; y, sin embargo, líquido; materia y, sin embargo, espíritu; frío y, sin embargo, ígneo[376]; veneno y, sin embargo, bebida de salvación: un *símbolo unificador de los contrastes*[377].

B. El espíritu en la materia

Todas estas ideas son un antiquísimo bien común de la alquimia. Zósimo, que vivió en el siglo III, cita en su obra *Sobre el arte y la interpretación*[378] a una de las más viejas autoridades de la alquimia, a saber: a Ostanes[379], rayano con lo histórico, ya conocido por Plinio. Es posible que la relación de Ostanes con Demócrito, uno de los escritores alquimistas más antiguos, se remonte al siglo anterior a Cristo[380]. Se atribuye a Ostanes haber dicho lo siguiente:

> «Dirígete a las corrientes del Nilo y encontrarás allí una piedra que tiene un espíritu (πνεύμα). Coge esta piedra, desmenúzala con tus manos y saca de su interior su corazón: su alma (ψυχή) está, concretamente, en su corazón[381]». Un comentador que habla entretanto hace la siguiente observación a este respecto: «Encontrarás allí —dice— esta piedra que tiene un espíritu, lo cual se refiere a hacer salir el mercurio[382]».

Cuando Nietzsche utiliza en *Zaratustra* la enfática parábola «Una imagen duerme en la piedra», posiblemente exprese lo mismo, pero en orden inverso. En la Antigüedad, el mundo de la materia estaba lleno de la proyección de un misterio anímico, que apareció desde entonces como secreto de la materia y perseveró en éste hasta el siglo XVIII, el de la muerte de la alquimia. Pero la intuición extática de Nietzsche pudiera haber arrancado precisamente al superhombre de la piedra en la

que ha estado durmiendo hasta este momento. Podría haber creado al superhombre según esta imagen, un superhombre al que, según el lenguaje de la Antigüedad, deberíamos calificar de hombre divino. El viejo alquimista procede a la inversa: buscaba la piedra maravillosa, que contenía una esencia neumática, para obtener de ella la sustancia que penetra en todos los cuerpos (pues tal sustancia es en realidad el «espíritu», de que está penetrada la piedra) y, mediante cambio de color, transforma en sustancias nobles todas las que no lo son. Esta «sustancia espiritual» es como el mercurio, que se esconde invisible en el mineral y ha de ser primeramente extraído si se le quiere obtener *in substantia*. Pero si se tiene este mercurio penetrante, se le puede «proyectar» en otros cuerpos y lograr que éstos pasen del estado imperfecto al perfecto[383]. El estado imperfecto es como un estado de sueño: los cuerpos están en él como «los encadenados y durmientes en el Hades[384]», los cuales mediante la tintura divina obtenida de la piedra maravillosa impregnada de espíritu, son despertados de la muerte para entrar en una nueva vida más hermosa. Se observa aquí con claridad meridiana que la tendencia se orienta a ver el secreto de la transformación anímica no sólo en la materia, sino a utilizarlo también como modelo teórico para la obtención de modificaciones químicas.

Tal como Nietzsche ha procurado muchísimo que nadie considere al superhombre un ser ideal tanto espiritual como moralmente, tampoco se afirma de la tintura o del agua divina sólo su acción salvadora y ennoblecedora, sino que también se subraya que el preparado es un veneno mortal que penetra los cuerpos tal como lo hace con el propio[385] (es decir, el πνεύμα) a su piedra.

Zósimo es un gnóstico influido por Hermes. En su comunicación a Theosebeia, recomienda el *krater* como medio de la transformación: debe apresurarse a ir al Poimandres para ser bautizado en el *krater*[386].

Este *krater* se refiere al recipiente divino del que Hermes habla a Tot en el tratado llamado o κρατηρ[387]. Tras la creación del mundo, este recipiente fue enviado por Dios a la tierra como una especie de pila bautismal, después de haberlo llenado de νους (= πνεύμα). Con esto, Dios ha dado al hombre, quien se quería librar de su estado natural (imperfecto, de sueño) del άνοια (consciente insuficiente, según expresión moderna) una ocasión de sumergirse en el νους y tener así participación en el estado más alto del έννοια (iluminación, consciente superior). Por consiguiente, el νους es una especie de βαφειον (colorante), es decir, tintura, que ennoblece los cuerpos innobles. O sea, que su papel corresponde exactamente al del extracto de piedra tingente, que era o es un πνεύμα y que, como Mercurio, tiene el significado doble «hermético» del Psicopompo liberador[388] y del mercurio.

Por tanto, está suficientemente claro que Zósimo tenía una clase de filosofía

mística o gnóstica cuyas ideas fundamentales proyectaba en la materia. Cuando hablamos de proyección, hemos de tener siempre presente el hecho,

como ya se ha mencionado, de que la proyección es un proceso preconsciente que sólo actúa mientras es inconsciente. Por tanto, si Zósimo, como los restantes, está convencido de que no sólo se puede aplicar a la materia su filosofía, sino que también ocurren en la materia procesos que responden al sentido de las condiciones previas filosóficas, tiene que haber vivido en la sustancia como mínimo, una identidad de su acontecer anímico con el comportamiento de la materia. Pero, como vivencia preconsciente, es ésta una experiencia inconsciente, por lo que ni Zósimo ni los demás se hallan en condiciones de efectuar afirmación alguna respecto a esta identidad. Sencillamente, es encontrada; y no sólo sirve de puente, sino que actúa como tal, uniendo en *uno* el acontecer anímico y el sustancial, de manera que «lo que está dentro está fuera también». Pero un acontecer inconsciente, que no es abarcado por el consciente, se forma, sin embargo, de algún modo y en alguna parte: por ejemplo, en sueños, visiones e imaginaciones. La idea del neuma como Hijo de Dios, que se introduce en la materia[389] y se libera de nuevo de ella para ser el medio salvador de todas las almas responde al contenido inconsciente proyectado en la materia. Este contenido es un complejo autónomo que, independientemente del consciente, lleva en el nonego psíquico una vida autónoma; y cuando es constelada de algún modo, es decir, atraída mediante analogías exteriores, se proyecta también en seguida. La autonomía psíquica del neuma[390] está autentificada neopitagóricamente: según esta opinión, el alma fue devorada por la materia, salvo el entendimiento, el νους. Pero éste se halla fuera de la persona: es su demonio. Apenas se podría exponer de mejor forma su autonomía. Posiblemente sea idéntico con el dios *anthropos*: aparece junto al demiurgo, pero es un enemigo de las esferas planetarias. Destroza el círculo de las esferas y se inclina hacia la tierra y el agua (es decir se dispone a proyectarse en los elementos). Su sombra cae sobre la tierra, pero en el agua refleja su imagen. Inflama esto el amor de los elementos, y a él mismo le agrada de tal forma la imagen reflejada de la belleza divina que quisiera poner su morada en ella. Pero apenas ha descendido, la *physis* le rodea con amor ferviente. Es de este abrazo de donde surgen los siete primeros seres hermafroditas[391]. Tienen estos siete una relación clara con los planetas y, por tanto, con los metales, los cuales, según la idea alquimista, proceden del hermafrodita Mercurio.

En tales reflejos visionarios (el *anthropos* contempla su imagen reflejada), se expresa el acontecer inconsciente de la proyección de un contenido autónomo. Por consiguiente, estas imágenes míticas son como sueños que nos comunican tanto el hecho de tener lugar una proyección como lo que ha sido proyectado. Según testimonios de la época, lo proyectado es el daimon divino (νους), el hombre dios, el neuma, etc. Ahora bien, considerando el punto de vista de que la psicología compleja

es realista, o sea, que se funda en la admisión de que los contenidos psíquicos son existencias, los atributos mencionados caracterizan a un componente inconsciente de la personalidad, al que se le atribuye tanto un consciente superior como una superioridad sobre lo humano normal.

Empíricamente, tales figuras expresan capacidades de penetración o cualidades superiores de las que no se tiene conciencia todavía y de las que, en realidad, hay que dudar si pueden o no ser atribuidas al yo en el sentido verdadero. El problema de la atribución que quizá le parezca una sutileza al profano en la materia, tiene gran importancia práctica. Concretamente, si se atribuye algo inadecuado puede dar motivo a inflaciones peligrosas, que al profano en la materia se le antojan inofensivas tan sólo porque desconoce qué clase de desgracias anímicas y exteriores tienen su origen en la inflación[392].

Realmente, en este caso se trata de un contenido que hasta la época más reciente sólo ha sido atribuido muy raras veces a la personalidad humana. La gran excepción la constituye Cristo. Como υιός του ανθρώπου, como Hijo del Hombre, y como θεού υιός, o sea, como Hijo de Dios, hace que sea una realidad el concepto de hombre-dios; y como encarnación del *logos*, procurado por el engendramiento neumático, es un fenómeno del νους divino.

Por tanto, la proyección cristiana acontece en lo desconocido del ser humano o en el ser humano desconocido, que se convierte así en portador del «terrible e inaudito misterio[393]». En cambio, la proyección pagana va más allá del hombre y afecta a lo desconocido del mundo material, a la sustancia desconocida que, como el hombre elegido, está de algún modo llena de Dios. Y sin el cristianismo la divinidad se esconde en la figura del servicio, en la «filosofía» se oculta en la piedra intrascendente. El *descensus spiritus sancti* se verifica en la proyección cristiana sólo hasta el cuerpo vivo del elegido, el cual es al mismo tiempo auténtico ser humano y Dios verdadero; por el contrario, el descenso llega en la alquimia hasta las tinieblas de la materia muerta, cuyas partes inferiores son gobernadas por el mal, según el criterio neopitagórico[394]. El mal, junto con la materia, forma la *dyas* (dualidad), que es de naturaleza femenina, un *anima mundi*, la *physis* femenina, que aspira al bien y a la perfección tras el abrazo del uno, de la mónada[395]. La gnosis de Justino la representa como edén, con una virgen arriba y una serpiente abajo[396]. Poseída totalmente por el espíritu de la venganza, lucha contra el πνεύμα porque éste, en figura de la segunda forma de Dios, del demiurgo, la ha abandonado deslealmente. Es «el alma divina atada a los elementos», cuya liberación se pretende conseguir[397].

C. La obra de salvación

Como todas estas figuras míticas representan un drama del alma humana, más allá de nuestro consciente, el *ser humano es tanto el que se ha de salvar como el salvador*. La primera fórmula es la cristiana; la segunda, la alquimista. En el primer caso, el hombre admite que tiene necesidad de ser salvado y pone en manos de la figura divina autónoma la obra de la salvación, el verdadero αθλον del *opus*; en el segundo caso, el hombre considera que está obligado a llevar a cabo la obra salvadora, atribuyendo el estado de padecimiento, y por ende, necesitado de liberación, al *anima mundi* presa en la materia[398].

La salvación o liberación es una «obra» en ambos casos. En el caso cristiano, son la vida y la muerte del Dios hecho hombre las que, como *sacrificium* único en su género, obra la reconciliación con Dios del hombre necesitado de salvación y perdido en la materia. El afecto místico del autosacrificado del Dios hecho hombre se extiende, en primer lugar, a todos los seres humanos, pero sólo actúa en los que se someten a la fe o han sido elegidos por la misericordia divina; en segundo lugar, según la opinión de san Pablo, se extiende como apocatástasis a toda criatura en general que espera la liberación en el estado imperfecto como es el caso del simple hecho humano natural. Mediante un acontecer «sincrónico» el ser humano, como portador de un alma hundida en el mundo (en la carne) es puesto *in potentia* en relación con Dios en el momento en que éste se sumerge, como hijo, en María, la *virgo terra*, o sea, la representante de la «materia» en su forma más sublime; y, *in potentia*, es completamente liberado en el instante en que el Hijo de Dios eterno vuelve de nuevo al Padre después de padecer la muerte en el sacrificio.

La ideología de este misterio está anticipada en los círculos míticos de Osiris, Orfeo, Dionisio, Hércules y en la idea mesiánica de las profecías del judaismo[399]. Estas anticipaciones se remontan hasta el mito primitivo del héroe, donde ya desempeña un papel el vencer a la muerte[400]. Son dignas de mención las proyecciones, más o menos de la misma época, de Attis y Mitras. La proyección cristiana se diferencia de todas estas formas fenomenológicas del misterio de la salvación y la transformación de una cosa: en la figura de Jesús, que es histórica, personal. En él se encarnó el acontecer mítico y se introdujo así en la historia del mundo como acontecimiento histórico y místico único en su género.

Cuando se trata de héroes, la divinidad misma se esfuerza por lograr su creación imperfecta, que sufre, su creación viviente; echa sobre sus hombros el estado del padecimiento y realiza mediante este sacrificio el *opus magnum*, el αθλον de la salvación y del vencimiento de la muerte. En lo que atañe a la realización de esta obra totalmente metafísica, el ser humano no puede hacer realmente nada decisivo. Mira

lleno de fe y confianza a su salvador y se esfuerza en la *imitatio*, que, sin embargo, nunca llega tan lejos como para que el hombre mismo pueda ser salvador o al menos autosalvador. Un seguimiento y una reproducción perfectos de Cristo en el creyente tendría necesariamente que conducir a esta conclusión. Pero esto no hay ni que pensarlo. Si se hubiese producido una igualación de tal índole, habría sido entonces Cristo el que se hubiera reproducido en el creyente, sustituyendo a la persona de éste. De hecho, habría que contentarse con esta afirmación si no existiera ninguna Iglesia. Su institución significa nada menos que una continuación existente de la vida de Cristo y de su función de sacrificio. En el *officium divinum*, o —para utilizar el lenguaje benedictino— en el *opus divinum* se repite siempre de nuevo el sacrificio de Cristo, la obra de salvación, sin ser jamás otra cosa que el sacrificio único que fue realizado por Cristo mismo en el tiempo y fuera de todos los tiempos y que se volverá a repetir siempre. Este *opus supernaturale* tiene su expresión en el sacrificio de la Misa. En el acto sagrado, el sacerdote explica, en cierto modo, el acontecer místico; pero el que actúa en realidad es Cristo, que se ofrece como víctima siempre y por doquier. Cierto que su sacrificio tuvo lugar en el tiempo, pero es un acontecimiento supratemporal. Según la opinión de santo Tomás de Aquino, el sacrificio de la misa no es una *inmolatio* (inmolación) real del cuerpo de Cristo, sino una imagen representativa del sacrificio[401]. Este criterio sería suficiente y consecuente si no tuviese lugar ninguna transformación de los elementos ofrecidos, o sea, del pan y del vino. Concretamente, se pretende que este ofrecimiento es un sacrificio, un *opfer* (en alemán, sacrificio). La etimología de la palabra *opfer* parece ser oscura, pues es dudoso si procede de *offere* (ofrecer) o de *operan* (actuar, producir efecto). En el lenguaje utilizado en la Antigüedad, se entendía por *operari Deo*, los que sirven o sacrifican a Dios.

Pero si el sacrificio es un *opus*, es mucho más que la *oblatio*, el ofrecimiento de unos dones tan modestos como lo son el pan y el vino. Tiene que ser una acción eficaz, en la que las palabras rituales del sacerdote adquieren un significado causal. Por tanto, las palabras de la consagración (*qui pridie quam pateretur…* [Que en la víspera de su pasión…], se han de entender no como representativas, sino como *causa efficiens* de la transformación. Por esta razón, Lessio, jesuíta fallecido en 1623, daba a las palabras de la consagración el nombre de «espada» con la que se inmola al cordero del sacrificio[402]. Esta teoría de la *mactatio* (inmolación), según se la denomina, ocupa gran espacio en la literatura de la misa, aunque no siempre es autorizada por doquier en sus exageraciones, con frecuencia escandalosas. El que lo ilustra con más claridad sea, quizás, el rito griego, según lo describe el arzobispo Nicolás Cabasilas (fallecido en 1363), de Tesalónica[403]. En la primera parte de la misa (en la parte preparatoria), el pan y el vino no están encima del altar, sino en el προθεσις, una especie de trinchero. Es aquí donde el sacerdote corta un pedazo del pan diciendo al mismo tiempo: «Ha sido conducido como un cordero al matadero».

Pone después el pan en la mesa, mientras dice: «Es sacrificado el cordero de Dios». A continuación se imprime en el pan la señal de la cruz y se hunde una pequeña lanza a un lado de ella al mismo tiempo que se pronuncian estas palabras: «Y uno de los soldados traspasó con la lanza su costado, y manaron agua y sangre». Al mismo tiempo, se mezclan en el cáliz agua y vino. Después es paseada la *oblatio* en procesión solemne, llevando el sacerdote la ofrenda. (En este acto, el δωρον, el regalo, representa al donante, es decir, Cristo, en calidad de inmolador, es también la víctima inmolada). O sea que el sacerdote repite el acontecimiento transmitido por la tradición. Y en cuanto que ahora Cristo, en el estado sacramental, posee una *vita corporea actualis*[404], una vida corporal real, tiene lugar también, por decirlo así, una muerte (*mortificatio*[405]) física de su cuerpo. Ocurre esto mediante el efecto de las palabras de consagración pronunciadas por el sacerdote; y mediante esto, concretamente mediante la destrucción de la ofrenda y la *oblatio occisi ad cultum* (el ofrecimiento de lo inmolado al servicio de Dios) surge la transformación, la transustanciación. La transformación es una *transmutatio* de los elementos, los que, de un estado mancillado, imperfecto, material, pasan a ser un cuerpo sutil. El pan, que ha de ser de harina de trigo, significa el cuerpo; el vino, como sangre, el alma. Después de la transustanciación, se mezcla un trozo de la hostia con el vino, mediante lo cual se realiza la *coniunctio* del alma con el cuerpo vivo de Cristo, es decir, la unidad de la Iglesia.

San Ambrosio daba el nombre de «medicina» al pan transformado. Es el φαρμακον αθανασίας, el remedio de la inmortalidad, que en la *communio* desarrolla en el creyente el efecto correspondiente a su naturaleza, a saber: la unión del cuerpo con el alma. Pero esto tiene lugar en forma de curación del alma (*et sanabitur anima mea*) y de una *reformatio* del cuerpo (*et mirabilius reformasti*). El texto de la misa muestra en qué sentido se ha de entender esto:

> «Concédenos, por el misterio de esta agua y este vino, participar en la divinidad del que se ha dignado ser partícipe de nuestra humanidad: Jesucristo», etc. *Da nobis per huius aquae et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Jesus Christus…*

Permítaseme intercalar en este punto una observación personal: como protestante, fue para mí un verdadero descubrimiento lo que sentí al leer por vez primera las palabras del ofertorio: *Deus, qui humanae substantia mirabiliter condisti* (Dios mío, que te has dignado ser partícipe de nuestra humanidad).

En esta dignificación del hombre —trascendental, por decirlo así—, parece ocultarse aún más. A saber: si Dios *dignatus est* de participar en la naturaleza

humana, también el hombre podría considerarse digno de participar en la naturaleza divina. En cierto sentido, es esto también lo que hace el sacerdote al realizar el misterio del sacrificio, en el que se ofrece como víctima en lugar de Cristo; y la comunidad lo hace al comer el cuerpo consagrado y tener, por tanto, parte sustancial en la divinidad.

Al realizar el sacerdote la transustanciación mediante las palabras de la consagración, libera de su imperfección elemental a la criatura del pan y del vino. Este pensamiento es enteramente opuesto al cristianismo, pero es el alquimista. Mientras el punto de vista católico pone de relieve la presencia activa de Cristo, el alquimista se interesa por el destino y la liberación manifiesta de las sustancias; pues el alma divina está atada a su materia y espera con impaciencia la liberación, que le es dada en este preciso momento. Aparece en la figura del «Hijo de Dios». Para el alquimista, no es el ser humano el que tiene necesidad de liberación en primer lugar, sino la divinidad dormida y perdida en la materia. Es ya en segundo lugar cuando expresa su esperanza de que el cuerpo transformado le aproveche como panacea, como *medicina catholica*, igualmente que a los *corpora imperfecta*, o sea, a los metales imperfectos, «enfermos», etc., por ejemplo. Por consiguiente, su mira no está puesta en su propia salvación mediante la misericordia de Dios, sino en la *liberación de Dios* de las tinieblas de la materia. Al hacer esta obra maravillosa, recibe de forma secundaria la acción salvadora de la misma. Puede que se acerque a la obra como un necesitado de liberación; pero sabe que su liberación depende del éxito de su obra, es decir de que libere su alma divina. Para este fin necesita de la meditación, el ayuno y la oración; necesita la ayuda del Espíritu Santo como su πάρεδρος[406]. No es el nombre el que ha de ser liberado, sino la sustancia. Por ello, el espíritu que aparece en la transformación no es el «Hijo del Hombre», sino el *filius Macrocosmi*, como Khunrath expone con mucha certeza[407]. Por tanto, no es Cristo el que surge de esta transformación, sino un ser material inconcebible, llamado «piedra», que, sin embargo, muestra las propiedades más paradójicas, además de poseer *corpus*, *anima*, *spiritus* y fuerzas sobrenaturales.

Uno sentiría la tentación de considerar el simbolismo alquimista de la transformación una caricatura de la Misa si tal simbolismo no fuera pagano y tuviese un origen más antiguo que ésta.

La sustancia que contiene el secreto divino está por doquier, también en el cuerpo humano[408]. Resulta barata y se encuentra en todos sitios, incluso entre la inmundicia más repugnante[409]. Por ello, este *opus* no es ya ningún *officitan ritual*, sino la obra de redención que Dios mismo ha realizado por mediación de Cristo en la Humanidad, como ejemplo en cierto modo; pero que ahora el filósofo, que ha recibido el *donum spiritus sancti*, o sea, el arte divino, le considera su *opus* individual. Los alquimistas

destacan este punto: «Quien trabaja mediante el espíritu de otro y por medio de una mano pagada verá resultados que están lejos de la verdad. E inversamente, el que sirve de auxiliar a otro en los trabajos de laboratorio, jamás será admitido a los misterios de la reina[410]». Se podrían citar aquí las palabras de Cabasilas: «En forma parecida a los reyes, que, cuando hacen una ofrenda a Dios, la llevan ellos mismos, y no hacen que la lleven otros».

De hecho, los alquimistas son personas marcadamente solitarias[411]; cada uno dice lo suyo a su manera[412]. Raras veces tienen discípulos, y parece haber sido muy escasas la tradición directa; en la misma poca medida se puede probar la existencia de cualesquiera sociedades secretas y similares[413]. Cada uno ha trabajado para sí y sufrido en su soledad. En cambio, han disputado poco entre ellos. Sus escritos aparecen relativamente exentos de polémicas, y la forma en que se citan unos a otros permite reconocer una asombrosa coincidencia de principios, aunque no se pueda comprender en qué coinciden realmente[414]. Es poco lo que se encuentra de sutilezas de derecho y de diversidad de conceptos, aspectos que afean a la teología y la filosofía. El motivo de esto probablemente se basa en el hecho de que la alquimia «auténtica» jamás fue un negocio ni una carrera, sino un verdadero *opus*, que el alquimista realizaba en un trabajo callado y lleno de sacrificio. Se tiene la impresión de como si cada uno hubiese intentado prestar expresión a su experiencia particular y añadirle los *dicta* de los maestros que a él le parecían contener algo similar.

Desde los tiempos más antiguos, todos coinciden en que su arte es sagrado y divino[415], y, asimismo, que su obra sólo se puede realizar con la ayuda de Dios. Esta ciencia es dada a sólo los menos, sin que la comprenda nadie que no haya sido iluminado con el conocimiento por Dios o por un maestro[416]. Tampoco se debe comunicar el conocimiento adquirido a otros que no sean dignos de tal saber[417]. Dado que todas las cosas esenciales están expresadas en metáforas, a la comunicación acceden sólo los inteligentes, los cuales poseen el don del entendimiento[418]. Pero los necios se dejan confundir por las fórmulas y el sentido literal y se extravían[419]. Cuando se leen libros no se debe contentar el lector con uno solo, sino que ha de poseer muchos libros[420], pues «un libro abre camino al siguiente[421]». También se ha de leer con mucho cuidado, párrafo por párrafo; entonces se conseguirán descubrimientos[422]. Se concede que los términos son muy inexactos[423]. En ocasiones, un sueño revela cuál es la sustancia que se busca[424]. La *materia lapidis* puede ser hallada mediante inspiración divina[425]. La práctica del arte es un camino duro[426] y el más largo de los caminos[427]. El arte no tiene otros enemigos que los ignorantes[428].

Es comprensible que en la literatura alquimista, como ocurre por doquier, haya

autores buenos y malos. También hay productos de charlatanería, extravagantes y trapaceros. Tales escritos sin valor se reconocen con facilidad gracias a su enorme cantidad de fórmulas, su redacción descuidada y rústica, su aire misterioso, su espantosa falta de espíritu y su desvergonzada insistencia en la fabricación de oro. Los buenos libros se conocen siempre por su aplicación, por el cuidado puesto en ellos y por el evidente esfuerzo espiritual del autor.

4. La «materia prima»

A. Denominaciones de la materia

La base del *opus* es la «materia prima», uno de los secretos más famosos de la alquimia. No es esto sorprendente en cuanto que representa la sustancia desconocida que lleva dentro de sí la proyección del contenido anímico autónomo. Naturalmente, no se podía dar razón de una sustancia de tal índole, pues la proyección parte del individuo y, por consiguiente, es distinta en cada caso. Por ello, tampoco es correcto afirmar que los alquimistas no han dicho nunca en qué consiste la *prima materia*; al contrario, han dado demasiadas indicaciones al respecto y se han contradicho infinitas veces por tal razón. Para unos, la *prima materia* era el mercurio; para otros, bronce, hierro, oro, plomo, sal, azufre, vinagre, agua, aire, tierra, sangre, agua de vida, *lapis*, veneno, espíritu, nube, cielo, rocío, sombra, mar, madre, luna, dragón, Venus, caos, microcosmos. El diccionario enciclopédico de Ruland da no menos de cincuenta sinónimos, número que se podría aumentar todavía considerablemente.

Junto a estas denominaciones, en parte químicas y en parte mitológicas, existen también las «filosóficas», que tienen un significado más profundo. Así, hallamos el nombre «Hades» en el tratado de Comario[429]. En las obras de Olimpiodoro, en la tierra negra están los «malditos por Dios» (θεοκαταρατος). El *Consilium coniugii* dice que el padre del oro y la plata, o sea su *prima materia*, es el «ser viviente (animal) de la tierra y del mar» o «el hombre o una parte del hombre», respectivamente, o sea, por ejemplo, el pelo, la sangre de él, etc. Dorn da a la *prima* materia el nombre de «adánica» y —apoyándose en Paracelso— también el de *limbus microcosmicus*. La materia de la piedra «no es otra cosa que el Mercurio ígneo y

perfecto» y el verdadero Adán hermafrodita y el microcosmos (igual a ser humano). Se dice que Hermes Trismegisto dio a la piedra el nombre de «huérfana[430]». Como Dorn es un discípulo de Paracelso, es posible que su idea se refiera a la teoría del *anthropos* de su maestro. A este respecto, he de remitir a mis lectores a mi *Paracelsica*. También otros autores mencionan las relaciones existentes entre el ser humano y la *prima materia*; pero no es mi intención citarlos a todos en este lugar.

El dragón mercurial de la alquimia griega, llamado εν το παν, dio motivo a caracterizar a la *prima materia* como *unum, unica res*[431], mónada[432], y a la sentencia del *Liber Platonis quartorum*: que el ser humano es el adecuado para la realización total de la obra, debido a que posee lo simple, a saber: el alma[433]. Milio dice que la *prima materia* es el *elementum primordiale*. Es —continúa diciendo— el «sujeto puro y la unidad de las formas», en la que sería adoptada cualquier forma en el caso dado (*in quo retinetur quaelibet forma cum possibilitate*[434]). Eximindo[435] dice en la segunda redacción de la *Turba*:

> «Os manifiesto, hijos de la doctrina, que el comienzo de todas las criaturas es una naturaleza primera, permanente e infinita que todo lo cuece y gobierna, y cuyo activo y pasivo es sólo sabido y reconocido por aquellos a quienes les ha sido dado el conocimiento con el arte sagrado».

En el «Sermo IX» de *Turba*[436], «Eximeno» ofrece una imagen de la Creación que corresponde a la de las Sagradas Escrituras (creación mediante la «palabra»), la cual está en contradicción absoluta con lo anteriormente expuesto: que el comienzo es una *natura perpetua et infinita*. El *Rosarium* da a la *prima materia* el nombre de *radix ipsius* (raíz de sí misma). Por tanto, está enraizada en sí misma y, consecuentemente, es autónoma y no depende de nada.

B. Lo «increatum»

En calidad de *radix ipsius*, la *prima materia* es un auténtico *principium*. De aquí hay sólo un paso a la opinión de Paracelso, según la cual la *prima materia* es un *increatum* (increado). En su *Philosophia ad Athenienses*, dice Paracelso que esta materia única es un gran secreto sin naturaleza elemental alguna. Continúa diciendo que llena toda la *regio aetherea*. Es la *madre* de los elementos y de todas las criaturas. Este misterio no se puede expresar mediante nada, y tampoco ha sido creado (*nec etiam creatum fuit*). Este misterio increado ha sido creado por Dios de manera que, en el futuro, nada sea semejante a él (al misterio) y que tampoco jamás volverá el futuro, nada sea semejante a él (al misterio) y que tampoco jamás volverá como era[437].

Concretamente —sigue opinando— se ha echado a perder, por lo que ya no puede ser rehecho (lo que posiblemente se refiera al pecado original). Dorn se ha ajustado al sentido en la traducción del texto original[438].

La autonomía y eternidad de la *prima materia* apunta, según Paracelso, a un principio de la misma altura que la divinidad el cual corresponde a una *dea mater*. Cómo se puede compaginar este criterio con el cristianismo de Paracelso es asunto exclusivamente suyo, y, además, no el único que tenga sobre su conciencia. Las interpretaciones del *Aquarium sapientum*[439] interesantes por su monstruosidad (y apenas superadas por el *Aurora consurgens*) conducen la especulación de Paracelso (sin apoyarse en el autor). Así, dice que *Miqueas* habla en la siguiente forma de la *prima materia* (5, 2):

«Cuyos orígenes serán de antiguo, de muy remota antigüedad». (La Vulgata tiene *egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis*). También se diría: «Antes de que Abraham naciese, era yo». (San Juan, 8, 58). Se deduce de esto —dice el autor— que la piedra no tiene ningún comienzo, sino que tiene su *primum Ens* desde el comienzo de los tiempos. Para comprender acertadamente esto —prosigue— se han de tener muy bien abiertos los ojos del alma y del espíritu y observar y reconocer con la luz interior, luz que Dios ha encendido desde el principio en la Naturaleza y en nuestros corazones[440]. En la misma forma —continúa el autor— que la piedra, conjuntamente con su materia, tiene alrededor de mil nombres y se la llama «maravillosa» por tal motivo, se podrían decir de Dios los mismos nombres en altísimo grado[441], empleo que el autor hace realmente. Pero con esta deducción inaudita para oídos cristianos, lo único que se hace es repetir lo ya expresado con claridad en el *Liber Platonis quartorum: Res ex qua sunt res est Deus invisibilis, et immobilis*[442]. *Res* significa el objeto del arte divino. Cierto que son pocos los filósofos que han llegado *expressis verbis* a esta conclusión; pero tanto sus alusiones como sus disimulos ganan decididamente en transparencia desde este aspecto. Esta conclusión era también inevitable psicológicamente en cuanto que el inconsciente, debido al desconocimiento que existe de él por doquier, tiene que coincidir consigo mismo; pues a causa de la carencia de propiedades reconocibles, no se puede diferenciar entre un inconsciente y otro. No se trata aquí de una sutileza lógica, sino de un fenómeno muy real y de importancia práctica, a saber: los fenómenos de identidad e identificación en la vida social, los cuales se basan en la comunidad (la no diferenciación) de los contenidos inconscientes. Tales contenidos atraen de manera irresistible recíprocamente a los individuos poseídos por ellos y se unen para formar grupos pequeños o grandes que pueden aumentar de volumen como si fueran aludes.

Los ejemplos mencionados señalan que los alquimistas han proyectado gradualmente en la materia hasta la idea del valor máximo, concretamente la

divinidad. Así se unió el valor máximo con la materia y se creó un punto de partida para el desarrollo, por una parte, de la química real, y, por otra, para el materialismo filosófico de fecha reciente, con todas las consecuencias psicológicas que necesariamente llevan consigo un giro de 180º de la imagen del mundo. Aunque la alquimia está hoy ya lejos de nosotros, no debemos subestimar en modo alguno la importancia que tuvo para la Edad Media en el aspecto de la historia del espíritu. Y la Edad Contemporánea es el hijo de la Edad Media que no oculta de qué padres desciende.

C. Ubicuidad y perfección

La *prima materia* tiene el carácter de la ubicuidad: se puede tener siempre y por doquier, es decir la proyección puede realizarse siempre y en todo lugar. Sir George Ripley, alquimista inglés (1415 [?] a 1490), escribe: «Los filósofos dicen al que busca que las aves y los peces nos traen la *lapis*[443]; está en todas las personas, en ti, en mí, en cada cosa, en el tiempo y en el espacio[444]. Se ofrece en figura barata (*vili figura*). De ella surge nuestra agua eterna (*aqua permanens*[445])». Según Ripley, *prima materia* es, concretamente, el agua; es el principio material de todos los cuerpos[446], también del mercurio[447]. Es la *hyle* surgida del caos en forma de esfera oscura[448] mediante el acto creador divino[449]. El caos es una *massa confusa* de la que surge la piedra. El agua *hylica* contiene un fuego elemental oculto[450]. En el tratado *De sulphure*[451], el elemento tierra contiene como oponente interior *Ignis gehénnam*, fuego del infierno. Según Hortulano, la piedra surge de una *massa confusa* que contiene en sí todos los elementos[452]. Lo mismo que el mundo ha surgido de un *chaos confusum*[453], la piedra ha surgido también de la misma forma[454]. Resuenan ideas neopitagóricas en la representación de la esfera de agua que gira: en las obras de Arquitas, el alma del mundo es un círculo o una esfera[455]; para Filolao, lleva al mundo consigo mediante su rotación[456]. Posiblemente se encuentra en la obra de Anaxágoras la imagen primitiva, en la que el νους origina un remolino en el caos[457]. También es importante la cosmogonía de Empédocles, según el cual el φίλια (la esencia esférica) surge mediante unificación de lo de especies diferentes (gracias a la influencia del σφαιρος). Esta denominación como ευδαιμονεστατος θεός, como Dios bienaventuradísimo, proyecta una luz especial sobre la esencia perfecta, «redonda», de la *lapis*[458], que surge de la esfera inicial en cuanto que ésta ya lo es; por ello la *prima materia* es denominada también *lapis* con frecuencia. El único estado oculto es el primero, el cual se puede manifestar en el segundo, evidente, por obra del arte y la gracia divina. Por este motivo, la *prima materia* coincide, en ocasiones, con el concepto del estado inicial del proceso, concretamente el *nigredo* (el negro). Es

entonces la tierra negra, en la que se puede sembrar el oro o la *lapis* como el trigo. Es la tierra negra, mágicamente fértil, que Adán se llevó con él del Paraíso, llamada también antimonio y que se denomina «negra, más negra que lo negro» (*nigrum nigrius nigro*[459]).

D. El rey y el hijo del rey

Lo mismo que el núcleo de fuego está escondido en la *hyle*, también yace oculto el hijo del rey en los oscuros abismos del mar, en cierto modo como carente de alma; pero vive, sin embargo; llama desde las profundidades[460].

«Haré feliz con mis riquezas perpetuas (*perpetuis*) al que me saque del agua y me lleve a un estado seco[461]».

Es evidente la relación de la *Visio Arislei* con el *rex marinus*[462]. Arisleo[463] relata su aventura en los dominios del *rex marinus*, en cuyo reino no florece nada ni se reproduce nada. O sea, que, concretamente, no hay allí filósofo alguno. Sólo se mezcla lo de igual especie[464], razón por la cual no existe engendramiento ninguno. Entonces, por consejo filosófico, el rey tiene que aparear a Tabricio[465] y Beya, sus dos hijos, que le han nacido de su cerebro[466].

En cuanto que el rey está *exanimis*, es decir carece de alma, o por ser estéril su país, significa esto que el estado oculto es uno de latencia y potencialidad. La oscuridad y las profundidades marinas no pretenden significar otra cosa que el estado inconsciente de un contenido que es proyectado de forma invisible. Entre el consciente y el contenido que es proyectado existe siempre una atracción en cuanto que tal contenido pertenece a la totalidad[467] de la persona y mediante la proyección está separado de la relación sólo en apariencia. Esta atracción se manifiesta, por lo general, de fascinación. La alegoría alquimista expresa este hecho mediante la llamada de auxilio del rey desde la profundidad del estado desdoblado e inconsciente. El consciente debiera obedecer a esta llamada; se debería ser *operari regi*, prestar el servicio al rey, pues esto no sería sólo un acto de sabiduría, sino también la salvación[468]. Pero esto significa la necesidad de descender al oscuro mundo del inconsciente, la acción ritual de un καταβασις εις αντρον, la aventura de navegar de noche por el mar, cuya meta y fin es la reconstrucción de la vida, la resurrección y el vencimiento de la muerte. Arisleo y sus camaradas se atreven a la empresa, que termina al principio con una catástrofe, concretamente con la muerte de Tabricio, un castigo por la *coniunctio oppositorum* incestuosa. En definitiva, la pareja hermano-hermana es una alegoría de la idea de contraposiciones. Éstas pueden variar de forma

múltiple: seco-húmedo, caliente-frío, masculino-femenino, sol-luna, oro-plata, mercurio-azufre, redondo-cuadrangular, agua-fuego, volátil-sólido, corporal-espiritual, etc[469]. El *regius filius* es una forma rejuvenecida del rey padre. Se acostumbra a representar al joven con una espada, significando el espíritu, mientras que el padre es representación del cuerpo. En una variante de la *Visio*, la muerte del hijo se produce por desesperación de éste en el cuerpo de Beya durante el ayuntamiento carnal. En otra representación, el padre le devora, o el Sol se ahoga en el mercurio, o es tragado por el león. Tabricio es el principio masculino, espiritual, de la luz y el *logos*, que se hunde como el νους gnóstico en el abrazo de la *physis*. O sea, que la muerte es la consumación del descenso del espíritu a la materia. Cierto que los alquimistas han representado con frecuencia lo pecaminoso de este acontecer, pero, al parecer, no lo han entendido por completo (?); por tal razón racionalizan o quitan importancia al hecho del incesto, escandaloso en sí[470].

E. El mito del héroe

Como el incesto tiene lugar por consejo de los filósofos, la muerte del hijo del rey es, naturalmente, una cosa desagradable y peligrosa. El consciente se coloca en una situación de peligro mediante el descenso al inconsciente, pues parece como si él mismo se extinguiera. Es la situación del héroe primitivo, devorado por el dragón. Como se trata de una disminución o extinción del consciente, y tal *abaissement du niveau mental* es ese *peril of the soud* frente a lo que el ser primitivo tiene el más grande de los terrores (concretamente, el miedo a los espíritus[471]), la extinción intencionada —por no hablar de petulante— de este estado es un sacrilegio o quebrantamiento del tabú, lo cual se castiga con las penas más graves. En consecuencia, el rey encierra a Arisleo y sus tres camaradas en una triple casa de cristal con el cadáver del hijo del rey. Por tanto, los héroes quedan prisioneros en el reino subterráneo, y ciertamente en el fondo del mar, donde, entre terrores de toda especie, han de estar ochenta días en medio de un calor intenso. Beya es encerrada también por deseo de Arisleo. (La variante de la *Visio* interpreta la prisión como el útero de Beya[472]). O sea que están dominados por el inconsciente y entregados a éste sin defensa de ninguna clase. Esto sólo significa que se han puesto voluntariamente en manos de la muerte para crear una vida fecunda en la región del alma que permaneció hasta ahora en una oscura inconsciencia y a la sombra de la muerte.

Aunque se indica la posibilidad de la vida mediante la pareja hermanohermana, este contraste inconsciente ha de ser activado por la entrada en acción del consciente, pues en otro caso permanecería latente. Pero esta empresa es arriesgada. Se

comprende el angustiado ruego de la *Aurora consurgens: Horridas nostrae mentis purga tenebras, accende lumen sensibus*[473]. Se comprende también a Michael Maier, que encontró pocos que quisieran sumergirse en el mar[474]. Arisleo está en peligro de sufrir el destino de un Teseo o un Peiritoo, que se quedaron sólidamente fijados junto a sus *nekyas* en las rocas del reino subterráneo, es decir que el consciente que se adentra en el espacio anímico desconocido es dominado por las potencias arcaicas del inconsciente; una repetición de ese acontecer cósmico del abrazo de *nous* y *physis*. En el mito del héroe, el objeto del descenso está caracterizado en general por el hecho de la «preciosidad difícilmente alcanzable» (tesoro, virgen, bebida de la vida, vencimiento de la muerte, etc). Se halla en esa región de peligro (aguas profundas, caverna, bosque, isla, castillo, etc).

El miedo y la resistencia que todo ser humano natural siente frente a un adentrarse demasiado profundamente en sí mismo son, considerados en el fondo, el miedo frente al viaje al Hades. La cosa no sería tan mala si se sintiera resistencia tan sólo. Pero, en realidad, del segundo plano anímico, precisamente de esa región oscura[475], desconocida, parte una atracción fascinante[476] que amenaza con ser más fuerte a medida que uno se adentra más. El peligro psicológico que surge en este sentido es la desintegración de la personalidad en sus componentes funcionales, como funciones conscientes individuales, complejos, unidades hereditarias, etc. La descomposición —una esquizofrenia funcional, también real en ocasiones— es precisamente lo que sufre Gabrico (en una variante del *Rosarium philosaphorum*): es desintegrado en átomos en el cuerpo de Beya[477], lo que corresponde a una de las formas de la *mortificatio*. Este suceso es una repetición de la *coniunctio* de *nous y physis*[478]. Pero lo último es un acontecer cosmogónico, mientras que lo primero es una catástrofe ocasionada por la intervención de los filósofos. Los contrastes del inconsciente permanecen latentes mientras el consciente, y el *regius filius*, el espíritu, *logos* o *nous*, es devorado por la *physis*; es decir el cuerpo y sus representantes orgánicos alcanzan el dominio sobre el consciente. El mito del héroe[479] conoce este estado de estar dentro del vientre de la ballena[480] (dragón): por lo común, existe en tal sitio un calor tan fuerte que el héroe pierde el cabello[481], o sea, que renace calvo como un recién nacido. Este calor es el *ignis gehennalis*, el infierno, al que también ha descendido Cristo para vencer a la muerte como parte de su *opera*.

El filósofo hace el viaje al infierno como «liberador». El «fuego oculto» es la contraposición interior a la humedad fría del mar[482]. Hay en la *Visio* un evidente calor de incubación[483], que corresponde precisamente al estado de autoincubación en la *meditatio*. En el yoga indio tropezamos con una idea similar del *tapas*[484], de la autoincubación. El objeto de la práctica del *tapas* es el mismo que el de la *Visio*, a saber: transformación y resurrección.

F. El tesoro oculto

Los alquimistas han simbolizado de diversos modos la «preciosidad difícilmente alcanzable» que se presume en la oscura «materia prima». Así, Cristóforo de París dice que el caos (como «materia prima») es la obra de la sapientísima Naturaleza. Nuestro entendimiento (*intellectus*) —prosigue este autor— tendría que llevar esta obra de arte natural, precisamente el caos, a la naturaleza celestial de la quintaesencia y de la esencia vivificadora (*vegetabilis*) del cielo, por mediación del «espíritu celestial y ardiente». En este caos —continúa— existe en potencia la sustancia llamada preciosa, en forma de una *massa confusa* de los elementos reunidos, y por tal razón humana tendría que ocuparse diligentemente en ello (*incumbere debet*) con objeto de llevar nuestro cielo a la realidad (*ad actum*[485]).

Johannes Grasseo menciona una opinión según la cual la *materia prima* es el plomo (filosofal) que se llama también plomo del aire[486] (con lo cual se alude precisamente al contraste interior). Dice que dentro de este plomo está la resplandeciente paloma blanca que se conoce con el nombre de «sal de los metales». Es la casta, sabia y rica reina de Saba, cubierta con un velo blanco, la cual se quiso rendir al rey Salomón[487].

En opinión de Basilio Valentín, la Tierra (como «materia prima») no es un cuerpo muerto, sino que habita en ella el espíritu, el cual es la vida y el alma de la Tierra. Todas las criaturas, los minerales también, reciben sus fuerzas del espíritu de la Tierra. El espíritu es vida. Es alimentado por las estrellas y él nutre a todo lo viviente que hay en su regazo.

Lo mismo que la madre alimenta al hijo todavía en su seno, también la Tierra, mediante el espíritu recibido de arriba, incuba a los minerales que hay en el suyo. Este espíritu invisible es como una imagen reflejada, que tampoco se puede tocar, y ese espíritu es la raíz de los cuerpos necesarios en el desarrollo del proceso o que surgen en él (*radix nostrorum corporum*[488]).

Encontramos una idea similar en la obra de Michael Maier[489]: El Sol ha hilado el oro en la Tierra mediante millones y millones de rotaciones en torno a ella. El Sol ha ido imprimiendo gradualmente su imagen en la Tierra. Esto es el oro. El Sol es la imagen de Dios; el corazón[490] es la imagen copiada del Sol en el ser humano, como el oro en la tierra, denominado también *Deus terrenus*, y Dios es reconocido en el oro.

Esta imagen de Dios que aparece en el oro puede ser la *anima áurea*, la cual, insuflada en el mercurio normal, convierte a éste completamente en oro.

Ripleo opina que el fuego tiene que ser sacado del caos y hecho visible[491]. Este fuego es el Espíritu Santo, que une al Padre con el Hijo[492]. Se le representa con frecuencia en forma de anciano alado[493], como Mercurio en forma del dios de la revelación, que coincide con Hermes Trismegisto[494] y forma una trinidad alquimista con el rey y el hijo del rey. Dios ha creado este fuego en la Tierra, lo mismo que el fuego del infierno. En este fuego[495], Dios arde en amor divino[496].

5. El paralelismo «lapis» Cristo

A. La renovación del amor

Los ejemplos expuestos en el capítulo precedente muestran que hay un espíritu en la *prima materia*, como en la piedra del Nilo de Ostanes. Este espíritu fue interpretado finalmente como Espíritu Santo en armonía con la vieja tradición del *nous*, que es devorado por las tinieblas en el abrazo con la *physis*, con la única diferencia de que lo devorador no es precisamente lo femenino por excelencia, concretamente la tierra, sino el *nous* en figura de Mercurio y de *ouroboros* respectivamente, que se devora la cola; es decir es un espíritu del reino subterráneo, un espíritu material, por decirlo así, un hermafrodita cuyo aspecto espiritual es masculino, mientras que es femenino el corporal. El mito originariamente gnóstico ha experimentado una transformación extraña: *nous* y *physis* se han convertido en una misma cosa y en la *natura abscondita* en la *prima materia*, sin que exista diferencia entre ellos.

La psicología de este principio responde a la proyección de un contenido inconsciente que fascina en sumo grado, el cual, como todos los contenidos de esta clase, muestra el carácter del numen, «divino» o «sagrado». La alquimia se impone la misión de alcanzar esta «preciosidad difícilmente alcanzable», bien en forma de oro físico, bien en forma de medicina universal, o bien como tintura dotada de fuerza para la transformación. Y también de representársela de manera visible, en cuanto que el arte trabaja todavía en el laboratorio. Pero en cuanto que la actividad química práctica no fue jamás completamente pura, sino que expresaba en ella y mediante ella también los contenidos inconscientes del alquimista, era al mismo tiempo una actividad psíquica, la cual se puede comparar con la *imaginación activa* más que con cualquier otra cosa[497]. Lo que es abarcado de forma activa por este método se expresa también en la vida onírica. Se hallan tan próximas a la idea alquimista» las relaciones de ambas formas del proceso que se extiende del inconsciente al consciente, que posiblemente haya justificación para admitir que, en los métodos alquimistas, se trata de procesos iguales, o al menos muy similares, a los que se dan en la imaginación activa y en los sueños, es decir, se trata, en último extremo, del

proceso de individuación.

Antes hemos dejado a Arisleo y a sus tres camaradas, en unión de Beya y el cadáver de Tabricio, dentro de la triple casa de cristal donde los ha encerrado el *rex marinus*. Padecen a consecuencia de un fortísimo calor, como los tres hombres en el horno de fuego, arrojados a él por Nabucodonosor. El rey tiene la visión de un cuarto, que es igual a un hijo de los dioses, como se dice en *Daniel*, 3, 25. Esta visión no carece de relación con la alquimia en cuanto que ésta vuelve siempre una y otra vez en pasajes innumerables a afirmar que la *lapis trinus et unus est* (en trina y una). Está constituida por cuatro elementos, en los cuales el fuego representa el espíritu escondido en la materia, según hemos visto. Éste es el cuarto, que falta y, sin embargo, está presente, y que siempre aparece en el ígneo peligro del horno y representa la presencia divina: el auxilio y la culminación perfecta de la obra. En su apuro, Aisleo y sus camaradas ven ahora en sueños a su maestro Pitágoras y le piden ayuda; pero éste les envía a su discípulo Harforeto, que es el «creador de la nutrición[498]». Así se completa la obra y Tabricio vuelve a vivir[499]. Como podemos presumir, Harforeto ha llevado con toda evidencia el alimento maravilloso. Cierto que esto aparece claro por primera vez gracias al descubrimiento de Ruska, a través del cual ha llegado a nosotros el texto del *Codex Berolinensis*. Concretamente, dice en este código, en la introducción inexistente en la edición impresa de la Visio[500]: Pitágoras dice: «Escribís y habéis escrito ya para quienes os sigan cómo se planta este valiosísimo árbol y cómo jamás pasará hambre el que coma los frutos de éste[501]». Dado que la *Visio* se escribió para ofrecer al mundo posterior un ejemplo del proceso, se habla precisamente en ella de la plantación de los árboles, y la conclusión de la leyenda pretende mostrar el maravilloso y regenerador efecto de los frutos. Es evidente que el árbol[502] creció y dio frutos mientras Arisleo sufría calamidades y Tabricio se hallaba sumido en el sueño de la muerte. El papel que desempeña Arisleo en la casa de cristal es completamente pasivo. La acción decisiva viene del maestro, que ha enviado a su mensajero con el alimento de la vida. Como se dice, el conocimiento secreto sólo se puede adquirir mediante inspiración de Dios o de labios de un maestro: asimismo, nadie puede llevar a término la obra si no es con ayuda de Dios[503]. El maestro mítico, el divino Pitágoras[504], ha ocupado en este caso el lugar de Dios[505] y llevado a cabo la obra de la renovación de la vida. Esta intervención divina — como quizá pudiéramos decir— tiene lugar en el transcurso de un sueño, en el que Arisleo ve al maestro y le suplica ayuda. Si la unión de los contrastes cuerpo y espíritu, representados por Beya y Gabrico, la muerte y la cocción en el horno según la idea alquimista[506] corresponden al ofertorio de la Misa, encontramos la analogía de la petición al salvador en el *memento vivorum*, en la súplica por los vivos y en el recuerdo de los mártires, etc., que precede a la transustanciación. Esta invocación se efectúa *pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae* [para la salvación de sus almas, por la esperanza de su salvación y su ventura] y se

invoca a los santos para que Dios lo conceda por sus méritos y su intercesión (*ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio* [para que tu bondadosa protección nos guarde de todo]). Este ruego termina con la epíclesis con que se inicia la transustanciación: … *ut nobis corpus et sanguis fiat* (para que sea cuerpo y sangre para nosotros), concretamente el alimento maravilloso[507], el φαρμακον ζωής. En la *Visio*, son los frutos del árbol inmortal los que procuran la salvación. En cambio, los *fructus sacrificii missae*, los frutos del sacrifico de la misa a que se refiere la Iglesia no son lo mismo, en cuanto que se alude con esto a los efectos morales y de otras clases y no a las sustancias consagradas, que asimismo resultan *ex opere operato*.

Pero los espíritus se dividen aquí. El cristiano recibe para sí personalmente y para las circunstancias de su vida en el sentido más amplio los frutos del sacrificio de la misa. Por el contrario, el alquimista recibe los *fructus arboris inmortalis* no únicamente para sí, sino, en primer lugar, para el rey o el hijo del rey, para la consumación de la sustancia buscada. Cierto que participa en la *perfectio*, la cual le procura salud, riqueza, iluminación y salvación; pero como él no es quien ha de ser salvado, sino que es un salvador de Dios, lo que le importa fundamentalmente es perfeccionar la sustancia. Presupone cualidades morales y las tiene en consideración sólo en cuanto que éstas puedan favorecer u obstaculizar la realización del *opus*. Naturalmente, pone mucho más énfasis —como se podría decir— que la Iglesia en el efecto *ex opere operantis*, pues, al fin y al cabo, se coloca en el lugar de Cristo, que se ofrece como víctima en el sacrificio de la misa. Pero no se piense en modo alguno que el alquimista se arrogue el papel de salvador, quizá por un delirio de grandeza religioso. En este sentido su papel es todavía menor que el del sacerdote celebrante, quien ofrece el sacrificio de Cristo en forma representativa. El alquimista subraya siempre su *humilitas e* inicia sus tratados con invocaciones a Dios. No piensa en identificarse con Cristo; al contrario, la alquimia establece un paralelismo entre Cristo y la sustancia que se busca, la *lapis*. No se trata en realidad de una identificación, sino del *sicut* (según) hermenéutico, el cual designa la analogía. Ahora bien, la analogía es para el hombre medieval menos una figura lógica que una identidad secreta, lo cual representa un residuo todavía muy vivo del pensamiento primitivo. El rito de la consagración del fuego[508] el Sábado Santo es un ejemplo instructivo a este respecto. El fuego es Cristo (*imago Christi*) en cierto modo. La piedra de la que se hace brotar la chispa por golpe es la «piedra angular», otra *imago* más; y la chispa que brota de la piedra es a su vez también una *imago Christi*. Es evidente la analogía con la acción de extraer el *pneuma* de la piedra en el *dictum* de Ostanes. El *pneuma* como fuego, Cristo como fuego y como sustancia contraria interior de la tierra son ideas que ya conocemos. Pero la piedra de la que brota la chispa es también la analogía del sepulcro de roca o de la piedra que hay delante de éste. Dentro de él estuvo Cristo como durmiente y encadenado por la muerte durante los tres días del descenso a los infiernos, donde había bajado al *ignis gehennalis*. De

allí resucita como un fuego nuevo.

Sin saberlo, el alquimista prescinde de la *imitado Christi* y llega así a la conclusión antes mencionada: que la igualación completa con el salvador capacita también al igualado para realizar la obra de la salvación en lo más profundo de su alma. Pero esta conclusión tiene lugar de una forma inconsciente, y, en consecuencia, el alquimista no se siente jamás motivado a admitir que Cristo efectúa la obra en él. Son la sabiduría y el arte adquiridos por él o concedidos por Dios los que le permiten liberar, para la salvación de la Humanidad, el *nous* o *logos* creador del mundo y perdido en la materia de éste. El *artifex* no es una correspondencia de Cristo; antes bien, reconoce en su piedra maravillosa la correspondencia con el Salvador. Desde este punto de vista, la alquimia se presenta como una continuación de la mística cristiana con la realización de la figura de Cristo, llevada hasta la estigmatización; una continuación que se adentra en las profundidades y tinieblas del inconsciente. Sólo que esta continuación inconsciente no sale nunca como tal a la superficie, donde el consciente podría llegar a una explicación con la continuación dicha. Son únicamente síntomas simbólicos lo que de este desarrollo inconsciente aparece él en el consciente. Pero si el alquimista hubiese sido capaz de hacerse presentes sus contenidos inconscientes, tendría que haber comprendido que se había puesto en el lugar de Cristo. Para expresarlo con más precisión, no como su yo, sino como su individualidad[509], habría, como Cristo, tomado a su cargo el *opus* de salvar no al hombre, sino a Dios. Se tendría que haber reconocido no sólo como correspondencia de Cristo, sino también a Cristo como símbolo de la individualidad. Esta deducción monstruosa quedó oculta a los ojos del espíritu medieval. Para el espíritu de los *upanishad* sería una cosa lógica lo que parece una extravagancia a los ojos del cristiano europeo. Por ello, el hombre moderno se puede sentir casi feliz por el hecho de que su superficialidad espiritual haya alcanzado un grado tan levado en el momento de su encuentro con el pensamiento y las vivencias de Oriente que ni siquiera se dé cuenta de con qué ha chocado. Puede discutir ahora con el Oriente en el plano del intelecto, completamente inadecuado y, por tanto, inofensivo. Y, además, dejar este asunto en manos de especialistas versados en el conocimiento del sánscrito.

B. Los testimonios de la interpretación religiosa

a). Raimundo Lulio

No es de extrañar que se haya abierto paso ya bastante temprano entre los latinistas la analogía Cristo-*lapis*, al estar impregnado de alegorías eclesiales el simbolismo alquimista. Aunque no existe duda alguna en el sentido de que las alegorías de los

Padres de la Iglesia han enriquecido el idioma alquimista, es muy inseguro, en mi opinión, hasta qué punto se puede entender el *opus alchemicum* —con sus diferentes formas— como modificación de los ritos de la Iglesia (bautizo, misa) e ideas dogmáticas (engendramiento, nacimiento, pasión, muerte y resurrección). No se puede negar, es verdad, que continuamente fueron tomados conceptos de la Iglesia; pero lo que interviene en las ideas básicas originarias son elementos de origen pagano, en especial gnósticos. Las raíces del gnostocismo no se hallan en modo alguno en el cristianismo; antes bien, ha sido éste el que ha recibido a aquél[510]. Además, poseemos un texto chino que data de mediados del siglo II y presenta la relación que haya existido entre China y Occidente, queda así fuera de toda duda la existencia de ideas paralelas en la esfera extracristiana, en la que mal se puede hablar de una influencia cristiana[511]. Waite[512] ha expuesto la opinión de que el primero en identificar a la piedra con Cristo fue el paracelsista Heinrich Khunrath (1560-1605), autor del *Amphitheatrum*, aparecido en 1598. En la obra de Jakob Böhme, algo posterior, que utiliza múltiples veces el lenguaje alquimista, la *lapis* se ha convertido ya en una metáfora de Cristo. No hay duda de que la hipótesis de Waite está equivocada. Concretamente, tenemos ya testimonios mucho más antiguos de la relación Cristo-*lapis*. El más antiguo que he podido establecer procede del *Codicillus* (cap. IX) de Raimundo Lulio (1235-1315). Aunque muchos de los escritos que se le atribuyen pueden haber sido redactados por discípulos españoles y provenzales, esto no modifica en absoluto en la fecha aproximada de los escritos principales, en los cuales se comprende el *Codicillus*. En cualquier caso, no conozco ninguna opción fundada que fije para este tratado una fecha posterior al siglo XIV. Se dice en él:

> «Y lo mismo que Jesucristo, de la casa de David, adoptó la naturaleza humana para la liberación y salvación del género humano, presa en el pecado a causa de la desobediencia de Adán, también en nuestro arte, todo lo manchado por uno sin tener motivo será absuelto, lavado y limpiado de todo baldón por otro opuesto a aquél[513]».

b). El Tractatus aureus

Una fuente todavía más antigua podría ser el *Tractatus aureus*, atribuido a Hermes, que en la Edad Media se consideraba ya de origen árabe, si en dicho tratado se hiciera mención hablada de Cristo. Sin embargo, el motivo de que yo le presente aquí se debe a que describe cosas que responden de una manera notable a los misteriosos acontecimientos del tiempo de Pascua, los cuales, no obstante, se exponen con un lenguaje distinto por completo. El pasaje dice poco más o menos:

> «Nuestra piedra preciosísima, que fue arrojada al estiércol, se ha tornado muy barata… Pero si casamos al rey coronado con la hija roja, entonces concebirá

ella un hijo en el fuego débil y ella se alimentará de nuestro fuego… Entonces se transformará él, y su tintura permanecerá roja como la carne. Nuestro hijo de nacimiento real tomará su tintura del fuego, y la muerte, las tinieblas y el agua huirán. El dragón temerá a la luz del Sol, y nuestro hijo muerto vivirá. El rey vendrá del fuego y se regocijará en la boda. Serían abiertos los tesoros secretos. El hijo se habría convertido en un fuego guerrero y sería superior a la tintura, pues él mismo sería el tesoro y llevaría en sí la materia filosofal. Venid a mí, hijos de la sabiduría, y alegraos; pues ha desaparecido el reinado de la muerte, y es el hijo el que reina. Lleva la vestidura roja[514], y le ha sido puesta la púrpura[515]».

Se puede comprender este texto como una variante del hombre-dios mítico y de su vencimiento de la muerte; y, por tanto, también como analogía del drama cristiano. Como la antigüedad y el origen de este texto de Hermes se desconocen por el momento, no se puede saber con claridad si existe o no en él alguna influencia cristiana. Probablemente no. Textos muy antiguos, como el de Comario[516], no están bajo la sospecha de haber sido influidos por el cristianismo. (Las introducciones religiosas cristianas, etc., que aparecen en los manuscritos son añadiduras efectuadas por los copistas monásticos bizantinos). Y, sin embargo, precisamente lo último incluye todos los rasgos de un misterio de regeneración. Ciertamente que no es ningún salvador, sino el ὑδωρ θείον el *aqua permanens* de los latinistas, el que determina la resurrección de los muertos, en cuyo sentido ofrece un paralelismo manifiesto el simbolismo cristiano del agua (*aqua —spiritus veritatis*, bautismo y eucaristía).

c). Zósimo y la teoría del anthropos

En los textos posteriores, atribuidos a Zósimo (siglo III), nos encontramos, por el contrario, al Hijo de Dios en relación palmaria con el arte sacerdotal (ιερατική τέχνη). Ofrezco en versión libre los pasajes relativos a esto[517]:

4, 8: Si has reflexionado y vivido en la comunidad humana, verás que el Hijo de Dios se ha convertido en todo por amor a las almas santas; para arrancarlas del campo del poder del destino[518] y llevarlas al incorpóreo (espiritual). Mira cómo ha llegado a ser todo: Dios, ángel y hombre capaz de sufrir[519]. Pues como todo lo puede, puede convertirse en todo lo que quiera; y obedece al Padre, penetrando todo cuerpo[520] e iluminando el espíritu de cada alma[521]. Y le ha dado (al espíritu) el estímulo[522] para que le siga y ascienda con él al lugar bienaventurado donde él[523] estaba ya antes de que naciera lo corpóreo[524], recibiendo de él el anhelo y dejándose guiar hacia esa luz[525].

5: Y contempla la tabla que también Bitos[526] *escribió*, y Platón, tres veces grande[527], y Hermes, el infinitamente grande: que[528] con la primera palabra hierática *Thoyth* es designado el primer hombre[529], el interpretador de todo lo existente y el que ha dado nombre a todas las cosas que tienen cuerpo. En cambio, los caldeos, partos, medos y hebreos le llaman Adán, que significa "tierra virgen", "tierra roja como la sangre (o sangrienta)", "tierra ígnea"[530] y "tierra carnal". Esto se encuentra en la biblioteca de los Tolomeos. Lo pusieron[531] en cada santuario, especialmente en el Serapeion, cuando Asenan[532] se dirigió al Sumo Sacerdote de Jerusalén[533], que le envió a Hermes, quien tradujo todos los escritos hebreos al griego y al egipcio:

6: Así, el primer hombre se llama Thoyth para nosotros y Adán para ellos, quienes le han nombrado así según el lenguaje de los ángeles. No obstante le designaron en razón de su cuerpo[534] simbólicamente por medio de los cuatro elementos[535] de toda la esfera celeste. Pues su letra A se refiere a la salida (ανατολή), al aire, mientras que la D indica el descenso (δυσις) a consecuencia de la gravedad[536]; la N, sin embargo, se refiere al mediodía (μεσημβρια), lo medio de este cuerpo, al fuego que arde en la zona central, la cuarta (para madura[537]). Por tanto, el Adán carnal se llama Thoyth por su configuración visible; pero el hombre auténtico que hay dentro de él tiene un nombre auténtico y un nombre de pila. No conozco hasta ahora el nombre auténtico[538], pues sólo lo sabe el imposible de hallar: Nikotheos. En cambio, su nombre de pila es Luz (φως), de lo que se sigue que a los seres humanos se les diera el nombre de φωτες.

7: Cuando el hombre de la luz[539] moraba en el Paraíso, penetrado[540] por el soplo del poder del destino, ellos (los elementos[541]) le convencieron —a un hombre de luz carente de maldad y de eficacia— para que atrajera al Adán que se encontraba dentro de él[542], o sea, el Adán que estaba constituido por el poder del destino, por los cuatro elementos[543]. Y él, en su inocencia, no se negó a esto; pero ellos se gloriaron de haberle subyugado. Por esta razón, Hesíodo[544] dio al hombre exterior el nombre de banda con la que[545] Zeus encadenó a Prometeo. Pero después de esta atadura le envió otra más: Pandora, que los hebreos llaman Eva. Conforme a las formas de expresión alegóricas, Prometeo y Epimeteo son un solo ser, es decir, cuerpo y alma. Y él[546] presenta unas veces la forma del alma; otras, la del espíritu; pero también la de la carne, a causa de la desobediencia que Epimeteo cometió contra Prometeo, su propio espíritu[547]. Concretamente, nuestro espíritu[548] dice: "El hijo de Dios, que todo lo puede y en todo se convierte cuando quiere[549], y se aparece a cada uno[550] como quiere. Jesucristo se acomodó a Adán y le llevó arriba, al lugar donde también moraban antes los llamados hombres de la luz[551]".

8: Pero se apareció al hombre completamente impotente con un hombre maltratado y capaz de sufrir. Y después de haberle hurtado[552] en secreto el hombre de la luz que le pertenecía, demostró, que, concretamente, no había parecido en absoluto, que la muerte había sido vencida y expulsada. Y tanto hasta hoy como hasta el fin del mundo[553], mora oculto en (muchos) lugares[554] y abiertamente entre los suyos[555], aconsejándoles en secreto y mediante su propio espíritu[556] que lleven con paciencia una confusión del Adán que se encuentra en ellos[557], que será apartado de ellos, golpeado y muerto[558] mientras habla sin saber lo que dice y tiene celos de los hombres espirituales y de la luz; (así) matan a su Adán.

9: Pero esto sucede hasta que llega el espíritu de Antimimos, que está celoso de ellos[559] y quiere extraviarlos como antes[560], y que afirma ser él mismo el hijo de Dios, aunque carece de forma en cuerpo y en alma. Pero los que han llegado a ser prudentes porque el verdadero hijo de Dios ha tomado posesión de ellos le entregan su propio Adán para la muerte y salvan sus espíritus de luz, llevándolos al lugar que les corresponde, donde también estuvieron antes de la creación del mundo. Pero Antimimos, el celoso, antes de proceder a esto[561], envía desde Persia a su precursor, que cuenta fábulas equivocadas y extravía a los hombres hacia el poder del destino. Pero las letras de su nombre son nueve si se conserva el diptongo, correspondiendo a la imagen de "pobres en hogar[562]". Después, tras siete períodos algo más o menos[563], aparecerá en su propia figura[564].

10: Y esto es lo que (dicen) únicamente los hebreos y los libros sagrados de Hermes sobre los hombres de la luz y su guía, el hijo de Dios, y sobre el Adán terreno y su guía, Antimimos, que, mintiendo impíamente, afirma que es el hijo de Dios. En cambio, los griegos dan a Adán el nombre de Epimeteo, que de su propio espíritu, es decir de su hermano, recibió el consejo de no aceptar los regalos de Zeus. Pero tanto al cometer la falta como también al arrepentirse después y buscar el lugar de la bienaventuranza, explica[565] todo y aconseja por completo a los que tienen un oído espiritual; pero los que tienen sólo un oído corporal quedan en manos del poder del destino, no recibiendo ni concediendo ninguna otra cosa.

11: Y todos los que tienen suerte respecto a los colores unidos al tiempo apropiado no tienen en cuenta nada más que el gran libro que hay sobre la estufa, despreciando al arte; y tampoco comprenden al poeta, que dice: "Pero al mismo tiempo, los dioses no habían dado todavía nada al hombre", etc[566]. Tampoco observan ni ven la conducta de los hombres: que, concretamente, con uno y el mismo arte, los hombres llegan de diversos modos a la meta y que practican el mismo arte de diversas maneras, a causa de los diferentes caracteres y constelaciones de las estrellas en la práctica del mismo arte. Y (no observan) que el uno, trabajando, está

inactivo[567], que el otro está solo (aislado[568]); que el uno, perversamente, llega demasiado lejos; que el otro es demasiado medroso y, por tanto, no consigue progresar (esto es así en todas las artes), y que aquellos que practican el mismo arte lo ejecutan con herramientas y métodos distintos y también se comportan de manera distinta respecto a la concepción espiritual y a la realización práctica.

12: Y más que en todas las demás artes, se ha de tener esto en cuenta en el arte sagrado».

En la obra de Zósimo, el hijo de Dios es, según todas las apariencias, un Cristo gnóstico que guarda más relación interior con la representación iraní de Gayomard que con el Jesús del Evangelio. Las relaciones del autor con el cristianismo no son claras en modo alguno, al haber pertenecido sin duda a la comunidad de Poimandres, como se desprende del pasaje del Krater[569]. Lo mismo que en la alquimia cristiana posterior, el hijo de Dios es también aquí, en cierto modo, el paradigma de la sublimación, es decir de la liberación del alma encerrada dentro del pobre en hogar. Lo mismo aquí que allí es idéntico con Adán, el cual está formado por la cuaternidad de cuatro tierras distintas. Es el *anthropos*, el primer hombre, caracterizado simbólicamente por los cuatro elementos, exactamente como la *lapis*, que posee la misma estructura. Está caracterizado también por la cruz, cuyos extremos corresponden a los cuatro puntos cardinales. Este motivo ha sido sustituido con frecuencia por peregrinaciones correspondientes, como la de Osiris[570], los trabajos de Hércules[571], los viajes de Enoc[572] y la peregrinación simbólica de Michael Maier (1568-1622[573]) a los cuatro puntos cardinales. También se cuentan viajes de Hermes Trismegisto[574], lo que quizás haya dado motivo a la *peregrinatio* de Maier. Probablemente, este autor se ha imaginado el *opus* como un peregrinaje o viaje equivocado, quizás algo así como la expedición de los argonautas en busca del *aureum vellus* (vellocino de oro) —tema favorito de los alquimistas—, el cual aparece como título de más de un tratado. En un tratado que se atribuye a san Alberto Magno, se alude también a la expedición de Alejandro[575], en la que fue descubierto en la meta de la expedición el sepulcro de Hermes. En este caso, hay una cigüeña (en vez de un ave fénix) en el árbol.

Adán corresponde a Tot (Θωυθ) el Hermes egipcio.

El hombre espiritual interior recibe en él el nombre de (φως) (luz). Nikotheos, que conoce el nombre secreto de éste, aparece dos veces en la obra de Zósimo como personaje misterioso[576]. Se le menciona también en un texto gnóstico copto como uno que ha contemplado a Monogenes (*unigenitus*). Asimismo, Porfirio (en *Vida de Plotino*) lo menciona como autor de un apocalipsis[577]. Los maniqueos le cuentan entre los profetas, al lado de Sera, Enós y Enoc[578].

Prometeo y Epimeteo son la representación de los hombres interior y exterior, como Cristo y Adán. La facultad de «convertirse en todo», que se atribuye al hijo de Dios, no es sólo una propiedad del *pneuma* sino también del mercurio alquimista, del que se elogia su ilimitada capacidad de transformación[579], en concordancia con la versatilidad del Mercurio astrológico. Es la *materia lapidis*, es decir, la sustancia de transmutación por excelencia. Igualmente se atribuye al mercurio la capacidad de penetración: atraviesa los cuerpos[580] como un veneno[581].

Antimimos, el imitador, el principio maligno, aparece como el contrario del hijo de Dios. Se considera también hijo de Dios. Es aquí donde se apartan con claridad los contrastes existentes en la divinidad. Nos tropezamos en muchos lugares con este demonio en forma de αντιμιμον πνεύμα. Está en el cuerpo del hombre como espíritu de las tinieblas y obliga al alma humana a que satisfaga todos sus apetitos pecaminosos[582]. El paralelismo con esta contraposición está en la *naturaleza doble del Mercurio*, que, en el proceso alquimista, se manifiesta la mayor parte de las veces en la forma del *ouroboros*, del dragón que se devora a sí mismo, que con sí mismo se aparea, se embaraza, se mata a sí mismo y de nuevo se hace resucitar. Como hermafrodita, está integrado por contrastes y es, al mismo tiempo, el símbolo de unión de éstos. Por un lado, es un veneno mortal, un basilisco y un escorpión; por otro, la panacea y un salvador.

Con sus explicaciones, Zósimo nos descubre poco más o menos la entera teología de la alquimia, una teología muy peculiar, estableciendo un paralelo entre el sentido oculto del *opus* y los misterios de salvación gnósticos. Pero con esta analogía se pretende sólo indicar que la analogía Cristo-*lapis* de los latinistas tiene su preludio pagano-gnóstico y no ha sido en modo alguno en la Edad Media cuando se ha especulado por vez primera con él.

d). Pietro Bono

La fuente más antigua que trata extensamente de la relación entre la piedra y Cristo parece ser la obra escrita de 1330 a 1339 por Pietro Bono, de Ferrara[583]. Reproduzco en extracto su exposición[584]:

«Este arte es natural en parte y divino o sobrenatural en parte. Al final de la sublimación, germina un alma blanca resplandeciente (*anima candida*) por mediación del espíritu, y con el espíritu mismo vuela al cielo. Y esto es con claridad y evidencia la piedra. Cierto que el proceso es hasta aquí bastante maravilloso, pero está todavía dentro del marco de la Naturaleza. Pero en lo que atañe a la fijación y permanencia del alma y del espíritu al final de la sublimación, ocurre mediante la adición de la piedra secreta, que no es percibida por los sentidos, sino sólo por el intelecto,

mediante inspiración o revelación divina o a través de las enseñanzas de un conocedor. Dice Alejandro que hay dos categorías: la contemplación con la vista y el entendimiento por el corazón[585]. Esta piedra secreta es un regalo de Dios. El es la piedra, sin la cual no podría existir la alquimia. Él es el corazón y la tintura del oro, de lo cual dice Hermes: "Es necesario que el cielo y la tierra se unan al final del mundo, lo cual es la palabra filosofal[586]". También Pitágoras dijo en la *Turba*: "Apolo ha mantenido oculto esto para que el mundo no fuera asolado". Así, la alquimia está por encima de la Naturaleza y es divina. Es en esta piedra donde radica toda la dificultad del arte. El intelecto no puede comprenderlo, sino que ha de creerlo, lo mismo que los milagros divinos y el fundamento de la confesión cristiana. Por ello, el único actor es Dios, mientras la Naturaleza permanece en el proceso totalmente pasiva. Mediante el conocimiento de su arte, los antiguos filósofos supieron de la llegada del fin del mundo y de la resurrección de los muertos. Será entonces cuando el alma se una de nuevo a su cuerpo primitivo por toda la eternidad. El cuerpo será completamente transfigurado (*glorificatum*), incorruptible y de sutilidad[587] casi increíble, y podrá atravesar todo lo sólido. Su naturaleza será tanto espiritual cómo corporal. Cuando la piedra, como un hombre en la tumba, se descomponga y quede reducida a polvo, Dios le devuelve alma y espíritu y le quita todas las imperfecciones; entonces se fortalece y perfecciona la sustancia (*illa res*), lo mismo que el hombre es después de la resurrección más fuerte y joven que antes fuera. Los antiguos filósofos han visto el día del Juicio Final en este arte, o sea, en la germinación y nacimiento de esta piedra, porque en ello acontece la unión, para una beatitud eterna, del alma que se ha de glorificar (*beatificandae*) con su cuerpo primitivo. También así supieron los antiguos que una virgen tendría que concebir y dar a luz, porque, en su arte, la piedra concibe y queda embarazada de sí misma y se pare a sí misma[588]. Tal cosa sólo puede ocurrir mediante la gracia de Dios. Por tal razón, Alfidio dice de la piedra[589] que la madre de ésta es una virgen y que su padre no conoce a la mujer. Sabían también, además, que Dios se tornará hombre en el día del Juicio Final de este arte[590] (*in novissima die huius artis*), en el que se consuma la perfección de la obra, que el creador y lo creado serán una misma cosa, que serán una misma cosa el anciano y el niño, el padre y el hijo; todos serán uno. Pero como ninguna criatura, debido a su desemejanza, se puede unir con Dios, con excepción del hombre, Dios tiene que ser uno con el hombre. Y esto sucedió con Jesucristo y su madre virgen[591]. Por ello, dice Balgo en la *Turba*: "Oh, qué milagros de la Naturaleza, que han transformado el alma del espíritu en un cuerpo juvenil, y el padre se ha convertido en hijo!" Es similar también lo que Platón (*scribens in Alchemicis*) ha escrito en el Evangelio, que Juan, el Evangelista, terminó mucho tiempo después. Platón ha escrito las palabras iniciales desde "En el principio era el verbo" hasta "era un hombre enviado de Dios[592]". Dios ha mostrado a los filósofos este ejemplo maravilloso para que estén en condiciones de llevar a cabo obras sobrenaturales. Morieno dice que

Dios confió este magisterio a sus filósofos o profetas, a cuyas almas había señalado una morada en su Paraíso[593]».

De este texto, que en cualquier caso tiene un siglo más de antigüedad que Khunrath, se desprende, sin duda de ninguna clase, que ya en aquella época era tan evidente la relación entre el misterio de Cristo y la *lapis* que el *opus* filosofal se consideraba un paralelo, una imitación y, quizás, hasta una continuación de la obra de salvación divina.

e). La Aurora consurgens y la doctrina de la sapientia

La próxima fuente es la *Aurora consurgens*[594], de la que se encuentra en Zurich un manuscrito correspondiente al siglo XV: el *Codex Rhenovacensis* (monasterio de Rheinau). Por desgracia, el manuscrito está mutilado y no comienza hasta la cuarta parábola. He fijado mi atención en este manuscrito por el hecho de que el impresor de *Artis auriferae quam Chemiam vocant* ha editado únicamente la segunda parte de la *Aurora consurgens* (1593). Pero antepuso con destino al lector, una breve nota en la que dice que ha prescindido a propósito de todo el tratado de las parábolas o alegorías porque el autor, siguiendo el antiguo modo de obrar de los hombres oscuros (*antiguo more tenebrionum*), manejó casi todas las Sagradas Escrituras, en especial a *Salomón*, los *Salmos* y, sobre todo, el *Cantar de los Cantares* de tal forma que se despertaba la impresión de que la Sagrada Biblia había sido escrita con el único fin de honrar a la alquimia. Dice que incluso el más sagrado de los misterios, el de la encarnación y la muerte de Cristo, lo ha tergiversado de la manera más profana para adaptarlo al misterio de la *lapis*, cierto que no con mala intención, según concede de buen grado el autor de la obra (el tipógrafo Conrad Waldkirch), sino a consecuencia de las tinieblas de la época (*seculum illud tenebrarum*), que precisamente producían tal resultado. Se refiere con ello Waldkirch a la época anterior a la Reforma, cuya relación con el hombre y la materia y cuya vivencia de la presencia en el secreto de la «materia» habían desaparecido ya del campo de visión del protestante.

El tratado entero se conserva en el *Codex Parisinus Lat.*, núm. 14.006. También hay una copia impresa del tratado en la colección de Johannes Rhenanus[595]. La antigüedad del escrito, que se atribuye falsamente a santo Tomás de Aquino (muerto en 1274) se puede determinar en cierto modo por el hecho de ser san Alberto Magno (1193-1280) el autor más reciente citado en él. Las autoridades citadas en cualquier otro caso por doquier (en el siglo XV), Arnaldo de Vilanova (muerto en 1313) y Raimundo Lulio (fallecido en 1315) no se mencionan en esta obra. Pero como santo Tomás fue canonizado en 1323 y su fama alcanzó así una altura máxima, mereció la pena proceder a imputaciones a partir de esta época. Por consiguiente, si la época de la escritura del libro se situara en la primera mitad del siglo XIV, tal estimación podría

encerrar grandes probabilidades de responder a lo cierto. El autor es, con toda evidencia, un clérigo que se sabe de memoria su Biblia. Todo su lenguaje está salpicado de citas de la Biblia, lo mismo que su espíritu está impregnado de filosofía alquimista. La alquimia es, para él, ni más ni menos, que algo idéntico con la *sapientia Dei*. Comienza su tratado con estas palabras de los libros siguientes: *Sap., 7,2 y Prov.*, 1, 20-21.

> *«Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*[596] *sapientia austri, quae foris praedicat, in plateis dat vocem suam, in capite turbarum clamitat, in foribus portarum orbis profert verba sua dicens*[597]*: Accedite ad me et illuminamini et operationes vestrae non confundentur*[598]*, omnes qui concupiscitis me*[599]*, divitiis meis adimplemini. Venite ergo filii, audite me, scientiam Dei docebo vos. Quis sapiens et intelligií hanc, quam Alphidius dicit homines et pueros in viis et plateis praeterire et cottidie a iumentis et pecoribus in sterquilinio conculcari…».*

La *sapientia austri* es la sabiduría del Espíritu Santo según el lenguaje usado por los Padres de la Iglesia[600]. La *sapientia* es, para nuestro autor, la *regina Austri, quae ab oriente dicitur venisse, ut aurora consurgens* (la reina del viento del Sur[601], de la que se dice que procede de Oriente, como la aurora naciente[602]).

Sin mencionar nuestro texto, el *Rosarium philosophorum* cita lo siguiente[603]:

> «Esta (*sapientia*) es mi hija, por causa de la cual se ha dicho que la reina del Sur ha venido de Oriente, como la aurora mal naciente, para ver, comprender u oír la sabiduría de Salomón; y le han sido dados poder, honor, fuerza y soberanía; y lleva la corona real de las siete estrellas que despiden rayos, igual que una novia adornada para su esposo; y en sus vestiduras está escrito con letras de oro griegas, árabes y latinas: "Soy la hija única de los sabios, desconocida por completo para los necios"».

Es ésta, sin duda alguna, una cita extraída de la *Aurora consurgens*. En el texto original, son doce las estrellas en lugar de siete. Las siete se refieren con toda evidencia a las siete estrellas que hay en la mano del *similis filio hominis* apocalíptico (*Apoc*., 1, 13 y 2, 1). Las siete estrellas representan en el *Apocalipsis* los siete ángeles de las siete comunidades y los siete espíritus de Dios. El *sous-entendu* histórico de los sietes es la antiquísima sociedad de los siete dioses, los cuales han pasado a los siete metales de la alquimia. Han permanecido en esta sede hasta que los ha arrojado de ella la ciencia de los últimos ciento cincuenta años. Todavía en tiempos de Paracelso, los «dioses» reinan en el *mysterium* de la *prima materia* como arcontes «puestos para desgracia de ellos y de nosotros[604]».

Como se ha mencionado, el texto original habla de doce estrellas, que se refieren a los doce apóstoles y a los doce signos del Zodíaco. La serpiente demonio Agatho de los camafeos gnósticos presenta también doce o siete rayos alrededor de la cabeza. En la segunda homilía de san Clemente se indica que el número de los apóstoles corresponde al de los doce meses[605]. En el sistema maniqueo, el salvador construye una rueda de noria con doce cangilones (el Zodíaco) que sirve para la elevación de las almas[606]. Esta rueda se halla en relación[607] acorde con la *rota*, con el *opus circulatorium* de la alquimia[608], que persigue el mismo objeto, concretamente el de la sublimación, como dice Dorn: «La rueda de la Creación tiene su principio en la "materia prima", pasando a los elementos simples[609]». Ampliando el concepto de la *rota philosophica*, dice Ripley que la rueda tiene que girar por las cuatro estaciones del año y las cuatro regiones celestes, adquiriendo así relación este símbolo con el de la *peregrinatio* y la cuaternidad. La rueda se agranda y se convierte en la rueda solar, que gira por las regiones del cielo, y se identifica así con el héroe o el dios del Sol, que sufre la pasión de las difíciles obras y de la autocremación, como Hércules, o el apresamiento y despedazamiento por el principio maligno, como Osiris. Como es sabido, el carro de fuego en el que Elias viaja al cielo[610] es un paralelismo con el carro de Helios. En consecuencia, el falso Aristóteles dice[611]: «Coged la serpiente y ponedla en el carro de cuatro ruedas y haced que vuelva a la Tierra tan a menudo como sea necesario hasta que se hunda en las profundidades marinas y ya no se vea otra cosa que el mar muerto negrísimo». La imagen ofrecida aquí es, sin duda de ninguna clase, la del Sol que se pone en el mar. Pero el Sol está remplezado por la serpiente de Mercurio, o sea, por la sustancia que debe transmutarse. De hecho, Michael Maier concibe el *opus circulatorium* como una imagen del curso aparente del Sol:

«Mientras el héroe, como un gigante alegre[612], sube por el Oriente y se hunde con rapidez en el ocaso, para regresar del Oriente una y otra vez, produce estos caminos circulares y deja tales formas en la materia resplandeciente del mercurio, como en un espejo, para que la diligencia humana busque el oro, lo libre de impurezas, lo pruebe mediante el fuego y el agua y haga de él un servicio que agrade a los ojos de Dios, el Creador[613]».

El círculo que el Sol describe es «la línea que vuelve a sí misma (en cierto modo la serpiente que se muerde la cola)», la cual permite reconocer a Dios. Esto sería la «arcilla resplandeciente» que, «mediante el disco (*rota*) y la mano del alfarero máximo y todopedoroso», recibe forma y es esa sustancia terrena en la que se reunirían y quedarían presos los rayos del Sol. Esta sustancia es el oro[614]. En su tratado *Introitus apertus ad occlusum regis palatium*, Filaleteo[615] difiere de la opinión de Maier: Está contenido en «nuestro» Mercurio un azufre ígneo y,

respectivamente, un *sulphureus ignis*. Este fuego es una «simiente espiritual» que nuestra virgen[616] ha atesorado en ella, porque la virginidad sin mancilla puede permitir el «amor espiritual», según el autor del Secreto Hermético y según la experiencia misma. Téngase en cuenta que esta virgen, en su condición de *intemerata* (inmaculada), es una clara analogía de la Virgen María, que concibe por efecto de una simiente que no es, quizás, el Espíritu Santo, sino un «fuego sulfuroso», es decir, un *ignis gehennalis* (fuego del infierno[617]). La virgen es Mercurio[618], el cual, sin embargo, es hermafrodita a consecuencia de la presencia del azufre, activo masculinamente[619]. El azufre es el *aurum volatile* (un oro «espiritual», el *aurum non vulgi* del *Rosarium philosophorum*) y al mismo tiempo el *primum movens, quod rotam vertir axemque vertit in gyrum* (que gira la rueda y el eje en círculo).

Laurencio Ventura[620] no puede por menos de relacionar la rueda con la visión de Ezequiel. Hablando de la *lapis*, dice que Ezequiel vio «en figura de ésta la rueda en la rueda y el espíritu de la vida, que estaba en medio de las ruedas[621]». Y que, por tal razón, «este (*mysterium*) ha sido llamado *Deus terrestris* por algunos[622]». Al parecer, este pensamiento no es una imaginación de Ventura, sino, según indica, una cita extraída del *Lilium*, una fuente inaccesible para mí que, en cualquier caso, se remonta al siglo XIV, si no es aún más antigua[623].

La idea del *opus* circulante y, respectivamente, de la sustancia arcana giratoria viene expresada ya en el antiguo tratado de Comario como el «misterio del torbellino» (μυστηριον της λαιλαπος) a imagen de la rueda (τροχού δικην[624]). Véase a este respecto *Zac.*, 9, 14: *et Dominus Deus in tuba canet et vadet in turbine austri* [y Dios, el Señor, soplará en la trompeta y volará en la tormenta del Sur]. Posiblemente esté relacionado con esto el *logion* místico de Zósimo[625]: ¿Y qué significa esto: «la Naturaleza que vence a las naturalezas» y «se termina y se torna como un torbellino?») (και γίνεται ιλιγγιωσα). La sustancia de transmutación es precisamente una analogía del orbe giratorio, del macrocosmo y, respectivamente, una imagen reflejada del mismo, impresa en lo más recóndito de la materia. Desde el punto de vista psicológico, se trata de algo así como un reflejo del mundo que gira en el inconsciente, una *imago mundi* proyectada por el alquimista en su *prima materia*. Cierto que esta interpretación es unilateral en cuanto que la idea de la sustancia arcana encierra también la de un arquetipo que tiene su expresión más simple en la idea de la chispa anímica (*scintilla*, σπινθηρ) y la mónada.

La personificación de la *sapientia* en el libro de la *Sabiduría* fue claramente el motivo para la identificación de la misma con la *regina austri*. Aparece en la alquimia como *Sapientia Dei*. Y para los Padres de la Iglesia, el viento del Sur es una alegoría del Espíritu Santo, posiblemente a causa de la sequedad y el calor de este viento. Por esta razón, el proceso de sublimación recibe en la alquimia árabe el

nombre de «gran viento del Sur», refiriéndose, con ello, al calentamiento de la retorta y su contenido[626]. El Espíritu Santo es de fuego y produce la exaltación. El equivalente del Espíritu Santo —si está permitido expresarlo así— es el fuego secreto, el *spiritus igneus* que hay en Mercurio, cuyos contrastes consisten en un *agens* —precisamente el fuego— y un *patiens*: el mercurio. Abu'l-Qasim, al denominar «gran viento del Sur» al fuego que sirve para calentar, concuerda con la antiquísima opinión griega respecto a Hermes como dios de los vientos[627].

Me he detenido un poco más en el comienzo de la *Aurora* porque es un ejemplo adecuado de la naturaleza del texto entero no sólo en el aspecto del lenguaje, sino también en consideración al contenido. Ya que la *Aurora I* se publicará más tarde como ejemplo de un texto alquimista religioso, quiero llamar la atención brevemente sobre algunos paralelismos entre Cristo y la *lapis*. En el capítulo II de *Aurora* I se dice que la ciencia es un don, un sacramento de Dios y una cosa divina que los sabios velaron mediante imágenes, de lo que se deduce que el *opus alchemicum* se puede considerar a la misma altura del *opus divinum* de la Misa. En su capítulo VI, la *Aurora* I describe la piedra con las palabras del *Cantar de los Cantares*, *Talis erit mihi filius dilectus*[628]) y del Salmo 44, *ipsum videte, speciosum forma prae filiis hominum, cuius pulchritudine Sol et Luna mirantur*[629]. (Tal será mi hijo dilecto. Ved qué hermosa es su figura delante de todos los hijos de los hombres, una belleza que admiran el Sol y la Luna). El *filius philosophorum* es comparado aquí con el «esposo» del *Cantar de los Cantares*, interpretado como Cristo, según se sabe. En la Parábola *secunda de diluvio aquarum et morte* (*Aurora* I, cap. 7), se dice: «… entonces se cumplirá el tiempo en que Dios enviará a su hijo[630], al que ha hecho heredero de todo, a través del cual ha hecho también el mundo[631], y al que dijo una vez: "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado[632]"; a quien también ofrecieron tres valiosos dones los magos de Oriente», etc. También es aquí Cristo un paralelo de la *lapis*. En la cuarta parábola (*Aurora* I, capítulo IX) se establece asimismo un paralelismo con la Trinidad: «… como el Padre, así el Hijo y así también el Espíritu Santo; y estos tres son uno, a saber: cuerpo, espíritu y alma, pues toda la perfección reposa en el número tres, es decir, medida, número y peso».

En la sexta parábola (*Aurora* I, capítulo IX), se dice:

«En la *Turba* está escrito: "La Tierra sostiene todo, pues es pesada[633], porque constituye el fundamento del cielo entero, porque apareció seca[634] en la separación de los elementos[635]. Se abrió un camino en el mar Rojo, sin obstáculos, ya que este mar grande y extenso[636] conmovió las rocas[637], y fluyeron al exterior las aguas metálicas[638]. Entonces desaparecieron en la tierra seca los ríos[639] que son alegría de la ciudad de Dios[640]. Cuando los mortales hayan alcanzado la inmortalidad, y lo

viviente que se pudre la incorruptibilidad[641], entonces se cumplirá realmente la palabra…: La muerte ha sido devorada por la victoria. ¡Oh muerte!, ¿dónde está ahora tu victoria? Donde tu pecado era poderoso, es más poderosa aún la gracia. Pues, igual que todos morimos en Adán, todos volveremos a vivir en Cristo. Cierto que la muerte ha venido por un hombre, pero también ha venido por medio de él (Jesús) la resurrección de los muertos. Porque el primer Adán y sus hijos han surgido de elementos perecederos, lo compuesto tuvo necesariamente que descomponerse de nuevo; pero, en cambio, el segundo Adán, que es llamado el hombre filosofal, surgió de elementos puros y por ello entró en la eternidad. Conviene saber que lo integrado por sustancia pura y simple permanece indestructible por toda la eternidad[642]. Así como también dice Senior: Existe sólo un único que jamás muere[643], ya que seguirá viviendo en aumento persistente cuando se glorifique el cuerpo en la resurrección de los muertos el día del Juicio Final: por ello, la fe da testimonio también de la resurrección de la carne y de la vida eterna después de la muerte. Entonces el segundo Adán dirá al primer Adán y a los hijos de éste[644]: Acercaos, benditos de mi padre, y recibid en herencia el reino eterno que os ha sido preparado desde el comienzo de la obra[645]; comed mi pan y bebed el vino que he mezclado para vosotros, pues todo esto está preparado para vosotros. El que tiene oídos para oír, oye lo que el espíritu de la enseñanza dice del Adán terreno y del Adán celestial a los hijos de la ciencia, a lo que los filósofos aluden con las palabras siguientes: Si consigues alcanzar agua de la tierra, aire del agua, fuego del aire y tierra del fuego[646], entonces poseerás nuestro arte, por entero y perfecto", etc».

De interés especial en este pasaje es el paralelismo de la *lapis* o del *aqua sapientum* con el segundo Adán, quien, mediante una cita que Senior hace de Hermes, une a Cristo con la doctrina del *anthropos* de la alquimia. Cristo es aquí idéntico con el *homo philosophicus*, el microcosmos, que es simultáneamente el «uno, que no muere y da vida a todo lo muerto». El *homo philosophicus* tiene un doble sentido en apariencia: por un lado, significa «el uno», concretamente la tintura o el *elixir vitae*; por otro, sin embargo, el hombre inmortal, idéntico con el *anthropos* o, al menos, puesto en relación con éste. En la obra de Paracelso nos encontramos con un desarrollo ulterior de la doctrina[647].

La *Aurora* avanza en este sentido, ofreciendo en la séptima parábola una *confabulatio dilecti cum dilecta*, a saber: la «plática amorosa de Cristo con su Iglesia» (Biblia de Lutero) y terminando con las palabras: «¡Ved cuan bueno y agradable es vivir dos en uno! Por ello nos construiremos tres cabanas, una para ti, la segunda para mí y la tercera para nuestros hijos, pues es difícil que se rompa una cuerda triple[648]». El autor relaciona estas tres cabañas con el *Liber trium verborum* de Calid[649]. Las tres palabras, «en las que está escondida toda la ciencia», serían «transmitidas a los piadosos, es decir, a los pobres…» desde el primer hombre hasta

el último. Las tres palabras son: «Durante tres meses, el agua riega el feto en el vientre de la madre; durante tres meses, le calienta el aire; y durante el mismo tiempo le guarda el fuego». «Y esta palabra —añade Calid— y esta doctrina y la meta oscura están abiertas de manera que se vea la verdad».

Aunque las tres cabanas, con arreglo al texto precedente, están previstas para el *sponsus Christus* y, como muy bien podemos presumir, para la *sapientia* como *sponsa*, es la *sapientia* la que toma al final la palabra y ofrece dos de las cabanas al adepto y al filósofo, los hijos de la sabiduría. Cierto que la «cuerda triple» apunta al principio a la unión íntima de la *sapientia* y sus adeptos; pero, como explica la mención de las *tría verba* de Calid, es también el proceso dividido en tres el que fusiona de una forma imperecedera el *corpus, anima* y *spiritus* de la sustancia de transmutación[650]. Lo cohesionado, es decir, la unión (en el sentido químico) es el resultado del *opus*, concretamente el *filius philosophorum* o *lapis*, es una forma comparable al *corpus mysticum* de la Iglesia: Cristo es la vid, el conjunto, mientras que los discípulos son los sarmientos, las partes. Realmente, se tiene la impresión de que este autor anónimo del tratado mete las Sagradas Escrituras dentro de la alquimia, cosa que se le ha reprochado y no sin razón. Resulta sorprendente comprobar en qué forma tergiversa monstruosamente las interpretaciones con su mejor voluntad, sin tener la mínima idea de lo que hacía. Según he mostrado en mi *Paracelsica*, observamos una conducta similar en el caso de Paracelso, aproximadamente dos siglos más moderno, así como también en el autor del *Aquarium sapientum*. Nuestro autor tiene un conocimiento tal de la Biblia Vulgata que se le ha de suponer un clérigo. Tenemos a este respecto el testimonio del humanista Patricio, según el cual la filosofía hermética no era considerada en modo alguno opuesta al cristianismo eclesial. Al contrario, se veía en ella un apoyo para la fe cristiana. Así, Patricio, en el prólogo a su libro, dirigió al Papa Gregorio XIV el ruego de que le permitiera poner a Hermes en lugar de Aristóteles[651].

El texto de la *Aurora* reviste interés histórico en cuanto que posiblemente tenga más de dos siglos de antigüedad que la obra de Khunrath y Böhme (1598 y 1610, respectivamente). Es curioso que el primer libro de Böhme se titule: *Aurora o el crepúsculo matutino*. ¿Quizá conociera Böhme la *Aurora consurgens*, al menos en lo que al título se refiere?

f). Melchor Cibinense y la paráfrasis alquimista de la Misa

La fuente siguiente de la identidad de la *lapis* con Cristo es un interesante documento de comienzos del siglo XVI. Como atestigua su título, fue dirigido a Ladislao, rey de Hungría y Bohemia. El autor, llamado Nicolas Melchor von Hermannstadt[652], ha representado en forma de misa el proceso alquimista:

Introitus missae…: Fundamentum vero artis est corporum solutio. [La base de la obra es la disolución de los cuerpos].

Kyrie, fons bonitatis, inspirator sacrae artis, a quo bono, cuncta tuis fidelibus procedunt Eleison. [Señor, fuente de todo bien, inspirador del arte sagrado, de quien emana todo bien para tus fieles, ten piedad].

Christe, Hagie (!), *lapis benedicte artis scientiae qui pro mundi salute inspirasti lumen scientiae, ad extirpandum Turcam* (!) *Eleison*. [Cristo, Salvador, piedra santificada del conocimiento del arte, que has encendido la luz de la ciencia para la salvación del mundo, para el aniquilamiento de los turcos, ten piedad].

Kyrie, ignis divine, pectora nostra iuva, ut pro tua laude pariter sacramenta artis expandere possimus Eleison. [Señor, fuego divino, asiste a nuestros corazones para que, en alabanza tuya, podamos extender en la misma forma los sacramentos del arte, ten piedad].

Gloria in excelsis… (simple invocación).

Collecta (oración antes de la lectura de la Epístola). El pensamiento fundamental es que el *famulus tuus N. N.* pueda practicar «el sagrado arte de la alquimia» para honra de Dios y propagación de la fe cristiana (!).

Epístola (simple invocación).

Gradual (por lo general, canto coral de versos de los salmos, que antiguamente se cantaba en los escalones [*gradus*] del ambón): *Surge aquila et veni auster: perfla hortum meum, et fluent aromata illius*[653]. [Levántate, viento del Norte, y acude, viento del Sur: sopla en mis jardines para que broten en ellos aromas perfumados].

Versos: *Descendit sicut pluvia in vellus, et sicut stillicidia, stillantia super terram. Alleluia. O felix conditor terrae, nive albior, suavitate dulcior, f(r)agrans in fundo vasis instar balsami. O salutaris. Medicina hominum, quae curas… omnem corporis languorem… O fons sublimis ex quo vere scaturit, vera aqua vitae, in praedium tuorum fidelium*. [Desciende como lluvia sobre un vellón, y gotea sobre la tierra como un chubasco. Aleluya. ¡Oh bienaventurado creador de la Tierra, más blanco que la nieve, más dulce que la dulzura, oloroso como bálsamo desde el fondo del recipiente! ¡Oh medicina salvadora de los hombres, que curas cualquier debilidad del cuerpo, oh fuente elevada, de la que brota la verdadera agua de la vida en el jardín de tus fieles!].

Al Evangelio sigue un *Ave praeclara*. Quiero destacar de esto sólo unos cuantos puntos esenciales (lo restante figura en las notas al pie de página): Después de la

lectura del Evangelio, donde sigue el Credo, Melchor pone un «Ave», pero no un «Ave María», sino un *Ave praeclara*[654] que el autor no hace sino mencionar únicamente, sin ofrecer continuación alguna. El *Ave praeclara* es el comienzo de un himno a María que se atribuye a diversos autores, entre ellos a san Alberto Magno, cuya posible paternidad en este sentido tendría que ser particularmente interesante para un alquimista. Rémy de Gourmont[655] cita la leyenda siguiente, extraída del *Osnabrücker Register von Sankt Manen*: A san Alberto se le apareció en sueños una virgen con vestiduras reales, reprochándole no haber expresado agradecimiento suficiente por las bondades de la Virgen María. San Alberto compuso el *Ave praeclara* basándose en este sueño, que está lleno de alusiones seductoras para un alquimista:

> *Ave praeclara maris stella, in lucem gentium Maria divinitus orta… Virgo, decus mundi, regina coeli, praeelecta ut sol, pulchra lunaris ut fulgor… Fac fontem dulcem, quem in deserto petra demonstravit, desgustare cum sincera fide, renesque constringi lotos in mari, anguem aeneum in cruce speculari. Fac igno sancto patrisque verbo, quod rubus ut flamma, tu portasti, virgo mater facta, pecuali pelle distinctos*[656]*, pede, mudis labiis cordeque propinquare*[657].

Mientras Melchor no aclara en el texto si *praeclara* se refiere o no a la *aqua vitae* precedente, no existe duda alguna, sin embargo, de que *praeclara* se refiere no sólo a la Virgen, sino que está pensada como un himno a María. Concretamente, prosigue: «Que sea cantada el *Ave praeclara*, que debería ser llamada "testamento del arte", pues el arte químico entero está oculto figuradamente en él, y bendito el que entienda esta secuencia[658]».

Lo que se quiere decir con la palabra «secuencia» es un himno a María, y es probable ciertamente que sea el arriba mencionado, según se desprende del siguiente texto de Melchor. La Virgen es identificada con el arcano del arte, posiblemente apoyándose en el *Testamento* de Raimundo Lulio[659], que gozaba de autoridad máxima. Una idea similar la encontramos en el tratado de Comario, donde se dice: «Ostanes y sus compañeros hablaron así a Cleopatra: Está escondido en ti todo el terrible y asombroso misterio[660]».

Acto seguido, Melchor ofrece una paráfrasis alquimista del himno a María:

«Salve ¡oh hermosa luz del cielo, luz resplandeciente[661] del mundo!; te unes aquí con la Luna, se hace la unión de Marte[662] (*copula martialis*) y la *coniunctio* de Mercurio[663]. Sobre todo de estos tres, nace en el lecho del río el fuerte gigante[664], mediante el magisterio del arte, el gigante al que buscan mil veces, después de que

estos tres se han disuelto a sí mismos, no en agua de lluvia…, sino en agua mercurial, en esta nuestra goma bendita[665] que se disuelve por sí misma y a la que los filósofos han dado el nombre de esperma. Ahora, él[666] busca unirse con rapidez, prometerse con la novia virgen y fecundar a ésta en el baño en un fuego moderado. Pero la doncella no se queda embarazada en seguida si no es besada en abrazo frecuente. Entonces concibe en su seno y así se forma el embrión que traerá felicidad, y esto corresponde al orden natural. Luego aparece en el fondo de la vasija el fuerte etíope, quemado, calcinado, sin color y totalmente muerto y sin vida[667]. Suplica ser enterrado, regado con su humedad y calcinado lentamente[668] hasta que surja en figura resplandeciente del intenso fuego… ¡Mira esa maravillosa reconstrucción o renovación del etíope! Debido al baño del renacimiento, se da un nuevo nombre, al que los filósofos llaman el azufre natural y su hijo, que es la *lapis philosophorum*. Mira, es *una* cosa, *una raíz, una* esencia, a la que no se ha añadido nada exterior, sino que se le ha quitado mucho superfluo por medio del magisterio del arte… Es el tesoro de los tesoros, la bebida filosofal más elevada, el misterio celestial de los antiguos. Bienaventurado el que lo encuentra.

»El que ha visto tal cosa escribe y habla con franqueza, y sé que es su testimonio verdadero. ¡Dios sea loado por toda la eternidad!».

Con esto termina realmente la acción. Lo que sigue ahora es una especie de recapitulación de las partes principales. El ofertorio lo refiere Melchor a la piedra que arrojaron los constructores y que se convirtió en piedra angular.

«Esto fue hecho por Dios y es maravilloso a nuestros ojos». Sigue la oración secreta, que da paso a la oblación alquimista. El sacrificio ofrecido es el *opus*, es decir *nostrum artificium benedictae artis alchemiae*, «que siempre será santificada por nuestro Señor Jesucristo para gloria del nombre de Dios y la reforma salvadora de la Iglesia. Amén».

La transustanciación corresponde a la regeneración del etíope, pero falta la *consecratio*. Según la opinión de Melchor, la secuencia mariana *Ave praeclara* contiene la transformación como un misterio *in gremio virginis*, para lo cual se apoya en la tradición antigua. Por ejemplo, en la obra de Senior Zadith nos encontramos con el siguiente pasaje:

«La Luna llena es el agua filosofal y la raíz de la ciencia. Pues la Luna es la soberana de la humedad, la piedra perfecta y redonda y el mar, de lo que he comprendido que ésta (Luna) es la raíz de esta ciencia oculta[669]».

La Luna es aquí (como Isis), como soberana de la humedad, la *prima materia* en forma del agua; y así la madre del *hydrolithus* (piedra de agua): un sinónimo del

paralelismo entre la *lapis* y Cristo. Al ser utilizadas múltiples veces como idénticas la *scientia* y la *prima materia*, la *scientia* o *sapientia* es idéntica con la Luna como el principio femenino, de lo que resulta la doctrina gnóstica de la «Sofía» como madre o esposa de Cristo.

Sigue ahora la *postcommunio*: «Honrad a nuestro soberano, que viene del fuego[670], al iluminado y coronado con la diadema, por toda la eternidad. El final está constituido por un «completo» para el fortalecimiento de la fe cristiana y el exterminio de los turcos. Prescindiendo de la carencia de gusto de este tema, es muy instructivo en el sentido de nuestro contexto. Es evidente que Melchor ha reconocido la analogía de ambas *opera* y, con toda ingenuidad, puesto la pobre «obra» individual en el lugar de las venerables palabras de la Misa. Melchor vivió en la época de la Reforma, y no transcurrió mucho tiempo cuando en extensas regiones de Europa fue sustituida la Misa por nada menos que las sacrosantas palabras del predicador, las cuales, bien es verdad, anunciaban la palabra de Dios; pero a su manera. Melchor hizo algo parecido. Por tanto, resulta aceptable si le concedemos el derecho a una profesión de fe subjetiva. Del texto manifestado, se desprende con claridad que para Melchor eran equivalentes el proceso alquímico y el de la transustanciación, y por ello, sintió necesidad de exponer en forma de misa precisamente sus vivencias[671]. Lo que ciertamente resulta curioso es que la transmutación alquimista no ocupe el lugar de la transustanciación, sino que se halle aproximadamente por la zona del Credo, por lo cual la acción termina de momento antes de la Consagración. En la recapitulación —la segunda parte— vuelve a faltar el momento culminante del rito de la Misa, y la representación salta directamente de la secreta del Ofertorio a la Postcomunión. Posiblemente, esta peculiaridad se explique mediante un cierto temor sagrado a la parte más solemne y conmovedora de la Misa, concretamente la Consagración. Por consiguiente, se podría comprender esto, cuando menos, como el indicio indirecto de un conflicto de conciencia entre las vivencias del rito que actúa exteriormente y la experiencia interior, individual. Aunque a Cristo no se le menciona por parte alguna como *lapis* o «medicina», del sentido del texto de Melchor, sin embargo, se desprende esta identidad con claridad abrumadora.

g). George Ripley

Otro testimonio que Waite debiera haber conocido lo encontramos en su compatriota, el canónigo Sir George Ripley, de Bridlington[672] (1415-1490). A la edición del *Liber duodecim portarum*, la obra fundamental de Ripley, aparece antepuesta una tabla de las correspondencias filosóficas, de B. A. Portu. La tabla reproduce las correspondencias de los siete metales con sustancias químicas y los llamados «tipos». Bajo estos últimos se han de entender los símbolos alquimistas, como, por ejemplo, las tinturas, la edad de la vida, los signos del Zodíaco, etc. Bajo estas

correspondencias se hallan también siete misterios, en los que se atribuye al oro el del *mysterium altaris* (precisamente la Misa), mientras que la correspondencia alquimista es la *transmutatio*. De las especies de grano, corresponde a este respecto el *triticum* (trigo). Este B. A. Portu pudiera ser idéntico con el paracelsista Bernardo Jorge Penoto, que nació entre 1520 y 1530 en Port-Sainte-Marie, de Guienne (una parte de la antigua Aquitania) y falleció en 1620 en el asilo de Yverdon (Waadt), tan cargado de años como de decepciones respecto al optimismo paracelsista, del que se había contagiado mientras cursaba sus estudios en Basilea. Compartió inevitablemente el destino de quienes carecían del humor necesario para comprender al oscuro maestro y de aquellos para los que permaneció demasiado secreta la doctrina misteriosa del *aurum non vulgi*. Pero su testimonio muestra que también tenía validez en los círculos paracelsistas la analogía del *opus* con la Misa. Paracelso, contemporáneo de Melchor, podría muy bien haber llegado de manera totalmente independiente a conclusiones similares que estaban, por decirlo así, en el aire ya de un modo u otro. También a Michael Maier le pareció la analogía de Melchor lo bastante significativa como para incorporarla como Símbolo XI a sus *Symbola aureae mensae* (1617) con el lema: *Lapis, ut infans, lacte nutriendus est virginali*.

Leemos la leyenda siguiente en la *Cantilena Georgii Riplaei*[673]:

«Hubo una vez un noble rey (el *caput corporum*) que no tenía descendencia. Se lamentaba de su esterilidad: tenía que haberse producido en él un *defectus originalis*, a pesar de que fue alimentado sin defecto corporal "debajo de las alas del Sol". Dice literalmente: "Pero yo, por desgracia, sufro y estoy seguro de que no podré engendrar si no disfruto en seguida el auxilio de las especies. Pero he oído con gran asombro que renaceré por mediación del árbol de Cristo". Ahora quería regresar al seno de su madre y disolverse en la *prima materia*. La madre le estimuló a este propósito y le escondió en seguida debajo de sus vestiduras hasta que le hubo encarnado de nuevo por sí y en sí. Quedó ahora embarazada. Comió durante el embarazo carne de pavo real y bebió la sangre del león verde. Parió por fin al niño, que semejaba a la Luna y brillaba más que el Sol. El hijo volvió a ser rey. El texto dice: "Dios te dio las maravillosas y refulgentes armas de los cuatro elementos, en cuyo centro estaba la virgen salvada (*virgo redimita*)" Fluía de ella un bálsamo delicioso, y su rostro era resplandeciente, adornado con la piedra más valiosa. Pero en su regazo estaba el león verde[674], de cuyo costado manaba sangre. Fue coronada con una diadema y colocada como astro en el empíreo. El rey fue un triunfador máximo, un gran sanador de todos los enfermos, un salvador (*reformator*) de todos los pecados».

Aquí termina la *Cantilena*. Ripley dice en otro lugar[675]:

Cristo dijo: "Y yo, si fuere levantado de la Tierra, atraeré todos a mí"[676]. Desde el momento en que ambas partes, que son crucificadas y privadas del elemento vital,

se prometen mutuamente, el hombre y la mujer son enterrados al mismo tiempo y después vuelven a la vida por mediación del espíritu de la vida. Entonces tienen que ser elevados al cielo, para que allí el cuerpo y el alma sean transfigurados y entronizados en las nubes. Entonces todos los cuerpos serán atraídos por la dignidad de ellos».

Si tenemos presente que el autor no es un profano, sino un canónigo erudito, mal se puede admitir que no tuviese conciencia del paralelismo con las ideas dogmáticas más fundamentales. Cierto que no se dice directamente por parte alguna que Cristo sea la *lapis*; pero no resulta difícil reconocer a las figuras sagradas en las del rey y la madre virgen. Es posible que Ripley haya elegido a propósito este paralelismo sin tener conciencia de que cometía una blasfemia. Pero el tipógrafo Conrad Waldkirch, el de Basilea, hubiese hecho llover sobre este hombre fuego y azufre. Ripley pertenecía a aquella época en la que Dios, con sus misterios, vivía aún en la Naturaleza y en la que el misterio de la salvación acontecía en todos los grados del ser, porque precisamente el acontecer inconsciente vivía aún en una participación paradisíaca con la sustancia y podía llegar a ser experto en ésta.

Todavía en mi juventud tropecé con un último reguero de esta ideología medieval en forma de la experiencia siguiente:

> «Teníamos por aquella época una cocinera de la Selva Negra suaba, y uno de sus cometidos era el de matar a las víctimas del gallinero con destino a la cocina. Había en el gallinero gallinas enanas, cuyos gallos se distinguían por un afán de pelea y una malignidad especiales. Uno de ellos se destacaba entre todos los demás por su crueldad, y mi madre dio a la cocinera la orden de que preparara al malhechor para el asado del domingo. Llegué en el preciso momento en que la cocinera traía el gallo descabezado y decía a mi madre: "Ha muerto como un bendito a pesar de lo malo que era. ¡Perdón, perdón!, antes de que le cortara la cabeza. Ahora tengo la seguridad de que habrá ido al cielo". Mi madre le contestó con enojo: "¡No diga esas tonterías! Son únicamente las personas las que van al cielo", a lo que la cocinera respondió con asombro: "Pero es que las gallinas tienen un cielo para ellas, lo mismo que las personas tenemos el nuestro". "Pero sólo las personas tienen un alma inmortal y religión", respondió con el mismo asombro mi madre. "No, eso no es así —replicó la cocinera—, los animales tienen también alma, y todos tienen su cielo especial, los perros, los gatos y los caballos, y es porque cuando vino a la tierra el Salvador de los hombres, también vino el salvador de los gallos, y por ello tienen que arrepentirse de sus culpas antes de la muerte si quieren ir al cielo"».

La idea de nuestra cocinera representa un residuo folklórico de aquel espíritu que podía ver el drama de la salvación en todos los grados del ser, por cuya razón lo hallaba también en las transformaciones misteriosas e incomprensibles de la materia.

Por lo que atañe a los detalles de nuestro texto, el rey enfermo, quien, sin embargo, había nacido perfecto, es el hombre que padece a consecuencia de un estado de esterilidad espiritual. En la visión de Arisleo, el país es estéril porque se aparea únicamente lo igual con lo igual en vez de existir una unión de contrastes. Los filósofos aconsejan al rey que una a su hijo con su hija para que el país vuelva a ser fértil por medio del incesto hermano-hermana. El incesto, en el caso de Ripley, es de madre e hijo. Ambas formas son corrientes en alquimia y constituyen el arquetipo de la boda real. El apareamiento endógamo no es otra cosa que una variante de la idea del *ouroboro*, que cierra el círculo consigo mismo, dado que su naturaleza es hermafrodita. En el relato de Arisleo, el rey observa que es rey porque tiene un hijo y una hija, que sus subditos no tienen a causa de su esterilidad. La *gestatio in cerebro*, la gestación en el cerebro[677], apunta a contenidos psíquicos, es decir, hablando con más precisión, a una pareja de contrastes psíquicos que es capaz de tornarse creadora a partir de sí misma. Pero es evidente que el rey no había dejado hasta entonces que sus hijos se multiplicaran, sofocando la manifestación de la vida de ellos o no prestándole atención. Parece como si no hubiese tenido conciencia de la existencia de sus hijos y la importancia de ellos no hubiese llegado a la conciencia del rey hasta no haber recibido el consejo de los filósofos. Concretamente, la culpa originadora de la infecundidad implica la proyección del inconsciente, que no puede continuar «desarrollándose» o «liberarse» si no es integrado en el consciente. La pareja hermano-hermana es representación del inconsciente y, respectivamente, un contenido esencial del mismo. Por tanto, el psicólogo de nuestros días aconsejaría al rey que recordara la existencia de su inconsciente, poniendo así fin a su estancamiento. Como acostumbra a ocurrir siempre en tales casos, sale después a la superficie una contraposición, es decir, un conflicto de índole penosa, y se comprende sin dificultad por qué ha preferido el rey no tener conciencia de su conflicto. Dado que el conflicto no carece jamás de complicaciones morales, es representado convenientemente —desde este punto de vista— en forma de un incesto, un hecho moralmente escandaloso. Cierto que, en la obra de Ripley, el incesto con la madre se disimula con la forma del antiguo rito de la adopción; pero, no obstante, la madre queda embarazada. La invisibilidad del rey debajo de las ropas de la madre corresponde a la disolución total de Gabrico en el vientre de Beya en la segunda versión de la *Visio Arislei*[678]. El rey representa al consciente dominador, que es devorado por el inconsciente en el transcurso del enfrentamiento con este último, de lo que surge el *nigredo*, o sea, un estado de oscuridad. Pero éste conduce finalmente a una renovación y renacimiento del rey.

La curiosa idea de que el rey ha sido alimentado «debajo de las alas del Sol» se podría referir al pasaje de *Malaquías* (4, 2), que ya tempranamente ayudó a racionalizar la veneración de Cristo como Helios o Sol, contra lo que hubo de volverse san Agustín. Dice así: «Mas para vosotros, los que teméis mi nombre, se alzará un sol de justicia que traerá en sus alas la salud y saldréis y brincaréis como terneros que salen del establo[679]». Este pasaje ha sido interpretado siempre como un vaticinio mesiánico, lo que, como es lógico, tenía que conocer Ripley. Esta imagen de las alas del Sol[680] es una figura muy antigua, natural para el hebreo Malaquías: concretamente, el símbolo egipcio del Sol. El ser alimentado por este Sol es el hijo de Dios, o sea, el rey[681].

Lo mismo que en la visión de Arisleo el príncipe muerto es devuelto a la vida mediante los frutos del árbol filosofal, el rey enfermo de Ripley ha de ser curado por medio de una *species* especial, que se ha de interpretar como un φαρμακον ζωής, un *elixir vitae*. El árbol gracias al cual renace el hijo del rey es, por un lado, la cruz de Cristo; por otro, el árbol inmortal de frutos maravillosos de la visión de Arisleo. La madre se nutre durante el embarazo con carne de pavo real y sangre. El pavo real es un antiguo signo cristiano del Salvador; sin embargo, es dudoso que Ripley supiera esto. Pero el pavo real es un pariente cercano del ave fénix[682], que Ripley conocía como símbolo de Cristo. (Véanse las figuras del «Ripley-Scrowle»). La sangre procede del león verde, que está tendido en el regazo de la Virgen y sangra por el costado[683]. Así pues, se trata del simbolismo de la comunión y de la herida del costado del Cristo yacente en el regazo de la *Pietà*. El león verde es una de las formas de transformación de Mercurio[684].

La madre, en calidad de mujer que alumbra de nuevo, es idéntica con el árbol. En la *Pandora* de 1588, el árbol está representado en forma de virgen desnuda coronada (Pandora[685]). El *arbor philosophica* es un símbolo favorito y representación del proceso filosofal.

Cuando Ripley habla del árbol de Cristo, identifica el árbol maravilloso con la Cruz de Cristo[686].

Tiene lugar en el final de este proceso una apoteosis de la madre virgen. La *Pandora* ya mencionada contiene una representación de la apoteosis en forma de una exaltación de María, la *assumptio Beatae Mariae Virginis*. Concretamente, después de la muerte, el alma se unió al cuerpo mediante un milagro divino y ambos fueron acogidos juntos en el cielo. Esta opinión ha sido elevada últimamente a la categoría de dogma. En la figura, se califica a María de *terra, corpus*, cuerpo, que fue el deleite de todas las doncellas. La paloma se posa en ella, y Dios padre (?) la acaricia con la mano, bendiciéndola. Está coronada. La imagen de Dios con el globo terráqueo está

rodeada por las palabras *anima, alma, Jesé pater, filius et mater. Mater* se refiere a la reina del cielo entronizada al lado de él, el rey; una reina en la que ha sido admitida en la divinidad la materia de la tierra, transfigurada como cuerpo de resurrección[687]. Se encuentra a la izquierda una imagen con barbas, igual a Dios padre, con las palabras: *sapientia*, sabiduría. En la parte inferior de la figura está representada la liberación de Rebis de la *materia prima*[688]. El conjunto presenta una forma mándala, enmarcada por los símbolos de los evangelistas. Las palabras escritas en el extremo inferior de la figura dicen: *Figura speculi Sanctae Trinitatis*. «Figura del espejo de la Santísima Trinidad[689]».

Ripley da a su rey los títulos de triunfador, sanador de todos los enfermos y salvador de todos los pecados. El *Rosarium* (1550) contiene al final la figura de Cristo resucitado, con las palabras: «Después de mis muchos padecimientos y de mi gran martirio, he resucitado purificado y libre de toda mancha».

h). Los epígonos

Doy el nombre de epígonos a los autores del siglo XVII, durante el cual, si bien es verdad que tuvo lugar un gran esplendor de la alquimia, se inició también ya la descomposición de ella, al separarse con más claridad cada vez lo físico de lo místico. Por una parte, surgió con más fuerza la corriente místico filosófica; y, por otra, comenzó a destacarse con mayor claridad de química verdadera. Se había puesto en movimiento la época de las ciencias naturales y de la técnica y tendía hacia su ocaso la postura espiritual introspectiva medieval. La valoración religioso metafísica se mostró en medida creciente inadecuada para expresar de una forma apropiada el material de experiencia anímico que el *opus alchymicum* sacaba a la luz. Quedaba reservada a la psicología experimental, que hacía por vez primera acto de presencia después de varios siglos, poner bajo una luz nueva los oscuros contenidos anímicos de las experiencias herméticas.

En la literatura del siglo XVI que termina y del XVII que comienza, la especulación mística, animada posiblemente por el humanismo y el cisma de la Iglesia, sale múltiples veces de la envoltura del antiguo misterio en la medida que los autores podían expresar con imágenes y palabras lo inexpresable. El simbolismo gráfico surgido, en parte realmente grotesco, contribuyó no sólo al esclarecimiento del arcano, sino, en amplia medida, a la desvaloración de éste y, con ello, al hundimiento —a los ojos del profano— de la sabiduría hermética. Nuestro sentido psicológico actual, más agudizado, comienza a sospechar hoy cuánto perdió así Europa en el campo de la cultura anímica, sobre todo al considerar el enorme desconcierto de Europa en la hora presente. Felizmente, la pérdida no es irreparable: *Natura tamen usque recurret* (sin embargo, la Naturaleza vuelve en seguida).

De esta literatura, quisiera mencionar a continuación algunos paralelismos entre Cristo y la *lapis*.

En el tratado *De arte chimica*[690], de autor anónimo[691], se encuentra un paralelismo Mercurio-lapis, que no quiero dejar sin mencionar: concretamente, una *aequiparatio* de Mercurio con la Virgen María. El texto dice: «Escucha[692] el hondo misterio: el cielo etéreo estaba cerrado a todos los hombres, por lo que bajaban a los infiernos y se quedaban en él eternamente. Pero Cristo Jesús ha abierto las puertas del Olimpo etéreo y abierto de par en par las del reino de Plutón para que las almas fueran liberadas cuando en el útero virginal, mediante un misterio indecible y el más profundo de los sacramentos, la Virgen María concibió a aquel que fue lo más glorioso en el cielo y en la tierra. Finalmente alumbró para nosotros al salvador del mundo entero, quien, por su bondad sin límites, salvará a todos los perdidos en el pecado, tan sólo con que los pecadores se dirijan hacia él con más frecuencia.

Pero la Virgen quedó inmaculada y sin mancilla; por lo que no sin razón es equiparada a Mercurio la gloriosísima divina Virgen María (*non immerito… aequiparatur*). Pues Mercurio es virgen, porque en las entrañas de la tierra jamás ha multiplicado cuerpo metálico alguno y, sin embargo, nos ha creado la piedra mediante la solución del "cielo", es decir, abre el oro y saca el alma, que has de entender como divinidad (*divinitatem*), y la lleva en sus entrañas un breve tiempo y la convierte en un cuerpo purificado cuando llega su momento. De esto sale para nosotros el muchacho, es decir, la *lapis*, mediante cuya sangre los cuerpos inferiores transformados (*tincta*) son devueltos salvos al cielo áureo[693]».

En calidad de *anima mundi*, Mercurio se puede comparar de hecho con la παρθένος του φωτός gnóstica (virgen de la luz) y con la Virgen María cristiana, o, como el texto dice, hasta «equiparar», con lo que yo reproduzco *nota bene* la opinión de nuestro autor anónimo. El *puer* es entonces *filius macrocosmi*, y como tal, una analogía de Cristo. También el autor extrae esta consecuencia, comparando la naturaleza corporal de Cristo con el efecto de la piedra: «Había en el cuerpo de Cristo una afinidad electiva (*affinitas*) de los elementos y una unión (*colligatio*) tan grandes porque no había cometido pecado alguno; pues él, también a causa de la milagrosa conjunción de la esencia divina, jamás habría muerto si no hubiese buscado voluntariamente la muerte para salvar a los hombres, para lo cual había nacido[694]».

Como se sabe, aparece en la *lapis*, en vez de la disensión caótica de los elementos, su unión recíproca más íntima, lo que precisamente hace incorruptible a la piedra, razón por la cual ésta, en opinión del autor, produce el mismo efecto que la sangre del Salvador, a saber: *sanitatem atque vitam diuturnam in foelicitate…: propter quam praecipue lapis noster est petendus*[695]. Pertenece también a la serie de

autores dudosos Basilio Valentín, seudónimo que se cita en múltiples ocasiones, quien vivió, al parecer, a comienzos del siglo XV[696]. Se presume que este autor pueda ser Johan Tholde (hacia el 1600), de Frankenhausen, Turingia. Los escritos de Basilio Valentín aparecieron a partir de 1602. Una de las primeras menciones la encontramos en *Symbola aureae mensae*, obra de Michael Maier que apareció en 1617; pero Maier no tiene seguridad alguna sobre la paternidad de estos escritos. Dice: *Obscurus omnibus manere quam innotescere maluit*. (Prefirió quedar incomprendido para todos en vez de darse a conocer). De lo que no hay duda es de que el estilo de Basilio Valentín corresponde a las postrimerías del siglo XVI. El autor se halla muy influido por Paracelso y ha tomado los conceptos de éste en lo referente a Arqueo y a la teoría del espíritu astral y elemental[697]. En la página 364 de la edición de las Obras Completas (1700), de que dispongo, se halla contenida una *Allegoria S. S. Trinitatis, et Lapidis, Philosophici*, de la que reproduzco el siguiente pasaje:

«Por tanto, se ha de tener en cuenta que Mercurio es un *corpus* espiritual, según le llaman los filósofos. De Dios Padre ha nacido su único hijo Jesucristo, ⁄ que es Dios y hombre, ⁄ y no tiene pecado, ⁄ y tampoco necesita morir: Pero ha muerto voluntariamente y resucitado por amor a sus hermanos y hermanas, ⁄ para que vivan con él eternamente sin pecado. Por tanto, el oro no tiene defecto alguno, y es bueno, ⁄ y resiste todas las pruebas y es glorioso; ⁄ pero muere por amor a sus hermanos y hermanas imperfectos ⁄ y resucita gloriosamente, ⁄ los salva y los tiñe para una vida eterna ⁄ y los hace perfectos, convirtiéndolos en oro bueno.

La tercera persona de la Trinidad es Dios, el Espíritu Santo, ⁄ un consuelo que nuestro Señor Jesucristo ⁄ ha enviado a sus cristianos creyentes, ⁄ que los fortalece y los consuela en la fe para alcanzar la vida eterna: Por tanto, también es el *Spiritus Solis materialis* o *Mercurius carporis*, cuando se unen. Entonces se llama *Mercurius duplicatus*, que son los dos espíritus, Dios Padre y Dios Espíritu Santo: Pero Dios hijo es el *homo glorificatus*, igual que nuestro oro bueno y glorificado ⁄ la *lapis philosophorum*, por lo que esta piedra es llamada también *Trinus*: concretamente *ex duabus aquis vel spiritibus, minerali et vegetabili* y del *sulphure Solis* animal[698]».

En 1619, apareció un libro alquimista de oraciones, titulado *Piedra del agua de los sabios*. El autor, anónimo, dice en la página 67 de esta obra que tan sólo intenta exponer cómo la piedra angular desechada (*lapis angularis* = *Cristo*) «concuerda con la piedra filosofal terrena y corporal, y coincide de una forma completamente exacta y según su especie», de lo que se habría que deducir «cómo la piedra filosofal terrena es una verdadera armonía, reflejo e imagen de la verdadera piedra celestial y espiritual que es Jesucristo». La exposición de esta idea le ocupa al autor unas cincuenta páginas. El escrito gozó de gran estima, e incluso Jakob Böhme es uno de

sus admiradores. Kopp, que menciona esta obra[699], se aterroriza a causa de la mezcla blasfema de ideas alquimistas —que se sirven de un simbolismo escandaloso en sumo grado— y concepciones religiosas. Pero no se ha de juzgar con demasiado rigor la ingenuidad medieval, sino que se ha de intentar comprender qué se pretendía explicar con un lenguaje tan torpe.

El paralelismo Cristo-*lapis* desempeña un papel importante en la obra de Jakob Böhme (1575-1624), un paralelismo en cuyo detalle no me propongo entrar aquí. Menciono como lugar característico *De signatura rerum*[700].

De este material se desprende ahora también con toda claridad qué buscaba la alquimia en el fondo. Quería fabricar un *corpus subtile*, el cuerpo resucitado y transfigurado, o sea, un cuerpo que fuera al mismo tiempo espíritu[701]. Coincide en esta tendencia con la alquimia china, de la que tenemos conocimiento por el texto del *Secreto de la floración áurea*. Lo que se busca en esta alquimia oriental es el «cuerpo diamantino», es decir, la inmortalidad, alcanzado mediante la transformación del cuerpo. El diamante es un símbolo adecuado a causa de su transparencia, su fuego y su dureza. Así, Ortelio[702] dice también que los filósofos no pueden conseguir un remedio mejor, al que llaman la piedra filosofal por su dureza, transparencia y color de rubí.

Precisamente este Ortelio ha escrito extensamente sobre la «teología» de la piedra. Pero como es más reciente que Böhme, quisiera mencionarle únicamente porque se ocupa en el espíritu existente en la materia:

> «Hay dos tesoros —dice este autor—: uno es la palabra escrita; el otro, la palabra hecha realidad (*verbum factum*). En el *verbum scriptum*, Cristo está todavía, por decirlo así, en los pañales de su cuna (*in cunis suis involutus*); en cambio, en el *verbum dictum et factum*, la palabra ha tomado cuerpo en la criatura de Dios, pudiéndosela tocar, por decirlo así, con los dedos. De ésta tendríamos que sacar nuestro tesoro, pues la palabra no es sino el fuego, la vida y el espíritu, extendidos por la Santísima Trinidad desde el comienzo de la Creación y que han sido incubados en las primeras aguas (*incubavit*) e insuflados (*inspiratus*) y encarnados en todas las cosas por mediación de la palabra de Dios; pues se dice: "El espíritu de Dios llenaba el orbe". Algunos han expresado la opinión de que este espíritu del mundo (*spiritus mundi*) es la tercera persona de la divinidad; pero no han tenido en consideración la palabra "Elohim", la cual, concretamente, se extiende a todas las personas de la Trinidad por ser un número plural. Ha partido de ésta y sido creado por ella. Este espíritu ha tomado cuerpo y es el contenido fundamental del Salvador (*Salvatoris*) o piedra filosofal y el medio (*medium*) por el cual estarán unidos cuerpo y alma durante el curso de nuestra existencia».

El *spiritus mundi* que había en las primeras aguas fecundó a éstas e incubó en ellas un germen, lo mismo que una gallina en el huevo. Es ésta la *virtus* que vive en el interior de la tierra y especialmente en los metales, y la misión del arte consiste en separar de la materia el Arqueo[703], el *spiritus mundi*, y crear una quintaesencia cuyo efecto pueda ser comparado con el de Cristo en la Humanidad.

Como hemos visto, destella en estos epígonos de la alquimia todavía, una vez más, la visión gnóstica del *nous* que se enreda en la *physis*. Pero el filósofo, que antaño descendiera como Hércules a las tinieblas del reino de Aqueronte para cumplir un *opus* divino, se ha convertido ahora en un alquimista especulador que ha perdido de vista la elevada meta de la mística hermética y se esfuerza en la búsqueda de una bebida fortalecedora que «mantenga unidos cuerpo y alma», como ya acostumbraban a decir los abuelos cuando se referían a un vino bueno. La alquimia tiene que agradecer este cambio a la enorme influencia de Paracelso, «abuelo» del pensamiento médico moderno. Ortelio se inclina ya hacia las ciencias naturales y deja a la Iglesia el acontecer místico.

Con Paracelso y Böhme, la alquimia se ha escindido en ciencias naturales, por una parte, y en mística protestante por otra. Su piedra vuelve a ser lo que ha sido: *vilis vilissimus*, lo más barato entre lo barato; *in via eiecto*, arrojada a la calle, como la joya en el *Prometeo y Epimeteo de Spitteler*. Morieno[704] podría decir hoy de nuevo: «Coge lo que se pisa en los montones de basura; si no lo haces, caerás de cabeza cuando quieras bajar sin escalera», con lo cual intenta decir que cuando no se coge lo que se rechaza, cae sobre nosotros en el instante en que se pretende subir.

El paralelismo Cristo-*lapis* se halla con frecuencia en la moribunda alquimia del siglo XVII, pero simplemente en forma de epígonos. Se formaron en esta época las sociedades secretas, en especial la de los Rosacruz, la mejor demostración de que se había agotado el secreto de la alquimia; pues la existencia de una Orden secreta se debe al hecho de que se ha de proteger un secreto que ha perdido su vitalidad y que, por tanto, se mantiene con vida sólo de una manera formal. Michael Maier nos permite echar una mirada a esta tragedia: Al final de su obra fundamental, confiesa que en las grandes *peregrinatio* no ha encontrado ni a Mercurio ni al ave fénix, sino tan sólo una pluma de la última. Es decir, ha llegado a comprender que la gran aventura no le ha llevado más allá de su abundante producción literaria, de cuyos méritos posiblemente nadie habría tenido recuerdo alguno si sólo hubiera dependido del espíritu de los tres siglos siguientes. Aunque el espíritu de la época en el campo de la alquimia se iba tornando más y más materialista con el paso del tiempo y sólo significaba un gran desengaño y una equivocación absurda, en el *quaedam substantiel in Mercurio quae nunquam moritur* (hay en Mercurio una cierta sustancia

que nunca muere) hay una fascinación que no desapareció nunca por completo, aunque se envolviera en los necios ropajes de la absurda fabricación de oro.

6. El simbolismo de la alquimia en el marco de la historia de la religión

A. El inconsciente como suelo materno de los símbolos

Cuando la química verdadera se apartó de los tanteos del arte real en los campos de experimentación y especulación carentes de fundamento, quedó como residuo únicamente el simbolismo, constituido por un vapor carente de esencia, por decirlo así, del que parecía escaparse toda sustancialidad. Pero, a pesar de todo, no perdió una cierta cualidad fascinante que, una y otra vez, influía a unos u otros en mayor o menor medida. Un simbolismo tan rico como el de la alquimia tiene que agradecer siempre su existencia a una razón suficiente y no a un simple capricho ni a elucubraciones fantásticas. Cuando menos, se expresa en él una parte considerable del alma. Pero esta alma era desconocida, pues, como se denomina con razón, es el inconsciente. Aunque en el sentido material no hay ninguna *prima materia* que sea la raíz de todo lo existente, no se podría reconocer nada, sin embargo, si no hubiese una psique reconocedora. El «ser» nos es dado únicamente gracias a la existencia psíquica. Pero el consciente abarca sólo una parte de su propio ser, al ser el producto de una vida psíquica, la cual, como preconsciente, hace posible la adquisición de conciencia. El consciente es víctima una y otra vez del error de que surge de sí mismo; sin embargo, el conocimiento científico sabe que toda consciencia se basa en condiciones previas inconscientes; por tanto, en una especie de *prima materia* desconocida a la que los alquimistas atribuían todo lo que se pudiera atribuir poco más o menos al inconsciente. Así, por ejemplo, la *prima materia* procede de la montaña, en la cual no existe diferencia alguna[705] o, como dice Abu'l-Qasim, es *derived from one thing and not from separate things nor from things distinguishing o distinquished*[706]. Y en el *mysterium magnum* de Paracelso, que es precisamente la *prima materia*, no ha habido linaje alguno[707]. O la *prima materia* es encontrada en la montaña, donde todo está invertido, como dice Abu'l-Qasim: *And the top of this*

rock is confused with its base, and its nearest part reaches to its farthest, and its heade is in the plyace of its back, and viceversax[708]. Tales afirmaciones son presunciones del carácter paradójico del inconsciente, que no se sabía colocar en sitio alguno que no fuera precisamente en lo desconocido del objeto, fuera la materia o el ser humano. El sentir de que el misterio se ha de buscar en un ser viviente extraño o en el cerebro del hombre ha sido expresado múltiples veces en la literatura[709]. Se pensaba que el carácter transformable de la *prima materia* era ella misma o su esencia o *anima*, respectivamente. Se denominó Mercurio a ésta, entendiéndose con esta denominación un paradójico ser doble que fue llamado monstruo, hermafrodita o rebis. El paralelismo Cristo-*lapis* establece la analogía de la sustancia de transformación con Cristo; en la Edad Media, sin duda alguna, por influencia del dogma de la transustanciación; pero en la Antigüedad, sin embargo, prepondera la tradición gnóstica de viejas ideas paganas. A Mercurio se le compara con la serpiente colgada en la cruz (San *Juan*, 3, 14), por sólo citar uno de los numerosos paralelismos existentes.

B. El motivo del unicornio como paradigma

a). El motivo del unicornio en la alquimia

Quisiera exponer mediante el ejemplo del unicornio cómo se mezcla el simbolismo de Mercurio con la tradición gnóstico-pagana y la tradición de la Iglesia. El unicornio no es un estado de cosas firmemente definido, sino un ser fabuloso sujeto a múltiples variantes. Así, hay caballos, asnos, peces, dragones, escarabajos, etc., de un cuerno. Se trata aquí, para expresarlo con más precisión, del motivo de la «unicornicidad». En las *Bodas químicas* de Rosencreutz, aparece un unicornio blanco como la nieve, haciendo la reverencia a un león. El unicornio, como el león, es un símbolo de Mercurio. El unicornio se transforma algo más tarde en una *paloma*[710] blanca, otro símbolo de Mercurio, cuya forma volátil, el *spiritus*, es un paralelo del Espíritu Santo. En los símbolos de Lambsprinck[711], lo menos diez figuras (de quince) contienen representaciones de la naturaleza doble de Mercurio. La figura 3 compara el unicornio con un ciervo. Este último, en su condición de *cervus fugitivus*, es asimismo un símbolo de Mercurio[712]. En una serie de siete símbolos de proceso, Milio[713] nos ofrece en el sexto un unicornio debajo de un árbol como símbolo del *spiritus vitae* que da origen a la resurrección. En la tabla de símblos de Penoto[714], el unicornio está subordinado al oro, conjuntamente con el león, el águila y el dragón. El *aurum non vulgi* es un sinónimo de Mercurio, así como el león[715], el águila y el dragón[716]. He aquí lo que se dice en una poesía, *De la materia y la práctica de la*

piedra[717]:

> *Soy el auténtico unicornio de los antiguos.*
>
> *¿Quién puede dividirme*
>
> *y conjuntar de nuevo mi cuerpo para que mi cadáver ya no se abra…?*

En este sentido he de remitirme, una vez más, a Ripley, en cuya obra hallamos este pasaje: «Pero en el regazo de ella estaba echado el león verde, de cuyo costado corría sangre». Por un lado, esta imagen se refiere a la conocida representación de la *Pietà*; pero, por otro, al unicornio herido por el cazador, unicornio que es capturado en el regazo de la doncella: un motivo frecuente en las representaciones medievales. Cierto que el león verde ha sustituido aquí al unicornio, lo cual no causa dificultad alguna a los alquimistas, en cuanto que el león es igualmente un símbolo de Mercurio. La doncella representa la parte femenina, pasiva, de éste; el león o el unicornio, en cambio, la parte salvaje, indomable, varonil, la fuerza penetrante del *spiritus mercurialis*. Dado que el símbolo del unicornio fue conocido en toda la Edad Media como *allegoria Christi* y del Espíritu Santo, esta relación era corriente también para el alquimista; de manera que, cuando se servía de este símbolo, no dudaba en ver el parentesco e incluso hasta la identidad de Mercurio y Cristo.

b). El unicornio en el conjunto de alegorías de la Iglesia

El lenguaje eclesial ha tomado de los Salmos las alegorías del unicornio contenidas en dicho libro, donde este animal (en realidad el búfalo) representa fundamentalmente el poder de Dios, como se comprueba en el *Salmo* 28, 6: … *et comminuet eas tanquam vitilum Libani et dilectus quemadmodum filius unicornium*[718], y también la fuerza vital del hombre, según dice el *Salmo* 91, 11: … *et exaltabitur sicut unicornis cornu meum*[719]. Asimismo se compara el poder del mal con la fuerza del unicornio, como expresa el *Salmo* 21, 22: *salva me ex ore leonis et a cornibus unicornium humilitatem*[720]. Tertuliano se apoya en estas metáforas al aludir a Cristo: *Tauri decor eius, cornua unicornis, cornu eius*[721]. Habla aquí sobre la bendición de Moisés (*Deuteronomio*, 33, 13 y siguientes).

> *Bendita de Yavé sea su tierra*
>
> *De lo mejor del cielo arriba;*
>
> *Abajo, de las aguas del abismo;*

De lo mejor de los frutos que madura el sol.

De los frutos selectos de la luna.

Como un toro primogénito en su gloria,

Son sus cuernos los cuernos del búfalo,

Con que postra a las gentes…

Es evidente que, en este sentido, el cuerno del rinoceronte representa la fuerza, la felicidad y la salud del bendecido. Tertuliano dice: «Así fue denominado Cristo: como toro, debido a las dos cualidades; la una, de dureza (*ferus* = salvaje, feroz), como juez; la otra, de dulzura (*mansuetus* = manso), como salvador. Sus cuernos son los extremos de la cruz…», Justino[722] interpreta el mismo pasaje de forma similar: «Cornua *unicornis cornu eius*. Concretamente, nadie puede decir o demostrar que los cuernos del unicornio se pueden encontrar en otro objeto o en otra figura que no sea en la representada por la cruz». Pues la fuerza de Dios ha aparecido en Cristo. Conforme a esto, Prisciliano ha dado a Dios el nombre de *unicorne: Unicornis est Deus, nobis petra Christus, nobis lapis angularis Jesus, nobis hominum homo Christus*[723]. Lo mismo que el carácter único del Unigénito es expresado por la parábola del unicornio, san Nilo utiliza la misma alegoría para definir la intrépida independencia del καλογηρος, del monje: Μονοκερως εστίν ούτος, ζωον αυτονομον. Es un unicornio, un ser viviente independiente[724].

Para Basilio, Cristo es el *filius unicornium*. Ambrosio dice que el origen del unicornio es un misterio, igual que el engendramiento de Cristo. Nicolás Causino, del que tomo estas notas, añade que el Dios encolerizado y vengativo se ha apaciguado en el regazo de la doncella apresado por el amor[725]. A este pensamiento de la Iglesia discurre paralelo el alquimista en lo que se refiere al amansamiento del león y del dragón. Similar es lo que sucede con la transformación del Dios del Antiguo Testamento en el Dios de amor que nos muestra el Nuevo Testamento. Picinelo dice: «Dios, el terrible sobre toda ponderación, se ha mostrado pacífico y manso al mundo después de haber entrado en el seno de la más bienaventurada de todas las vírgenes[726]».

Honorio de Autun dice en su *Speculum de mysteriis ecclesiae*:

«Se llama unicornio al animal ferocísimo que tiene sólo un cuerno. Para cazarlo, se lleva al campo una virgen, a la que entonces acude el animal, que se echa en el regazo de la doncella, siendo capturado así. Cristo es representado por este animal, cuyo cuerno es expresión de la fortaleza invencible del Señor[727]. El que se echó en

el regazo de la doncella ha sido capturado por los cazadores, es decir, fue hallado en forma humana por los que le aman[728]».

Asimismo, Ruperto[729] compara a Cristo con el rinoceronte, y Bruno Herbipolense le llama simplemente *cornu* (cuerno). Causino escribe que Herbipolense[730] le llama simplemente *cornu* (cuerno). Causino escribe que Alberto Magno, en su *Hypotyposes*, menciona a la virgen en relación con el monoceronte. Encontramos en la *Tabla esmeraldina* un «hijo» de fuerza gigantesca que baja a la tierra y atraviesa todo lo sólido. La virgen no es sólo astrológicamente una señal de la tierra, sino que significa la tierra también (en Tertuliano y san Agustín). San Isidoro de Sevilla destaca la acción «perforante» del unicornio[731]. En la *Tabla*, se trata de un incesto madre-hijo[732] encubierto sólo muy levemente, lo que tendría que ser sabido por Alberto, un alquimista.

Como se ha observado ya, el unicornio no es una figura inequívoca. Así, el *Physiologus Graecus*[733] dice a propósito del unicornio «que es un animal que corre muy veloz, que tiene un cuerno e idea acciones malvadas contra el hombre» (μνησικακον δε υπάρχει εν ανθρωποις). Y san Basilio dice: «Ten cuidado también tú, ¡oh hombre!, y guárdate del unicornio, o sea del demonio, pues está pensando maldades contra los hombres (μνησίκακος τοις ανθρωποις) y es diestro en maldades…» (σοφός του κακοποιησαι).

Estos ejemplos pueden ser suficientes para exponer cuan íntimamente unido está el simbolismo alquimista a las metáforas de la Iglesia. Se ha de tener en cuenta, en las citas de la Iglesia, que el símbolo del unicornio contiene asimismo el aspecto del mal. En su condición de animal mítico originariamente monstruoso, contiene un antagonismo interior, una *coniunctio oppositorum*. Esta circunstancia le hace especialmente apropiado para ser expresión del *monstruum Hermaphroditum* de la alquimia[734].

c). El unicornio en el gnosticismo

Existe asimismo relación entre el lenguaje de la Iglesia y el simbolismo gnóstico-pagano. Al hablar de la doctrina de los naasenos, Hipólito dice que la serpiente (*naas*) mora en todas las cosas y todos los seres. Todos los templos (ναας) serían denominados según ella (ναούς) (*Elenchos* V, 9, 12.) Y que a la serpiente le ha sido dedicado todo santuario, toda consagración (τελετή) y todo misterio. Esto nos hace pensar de forma directa en la frase de la *Tabla esmeraldina; Pater omnis telesmi totius mundi est hic* (éste es el padre de la conclusión del mundo entero), τέλος, τελετή, y τελεσμος, significan todas lo mismo: concretamente conclusión; en el

sentido alquimista, el perfeccionamiento y madurez de los *corpora imperfecta*, así como del operador mismo[735].

«Estos (*naasenos*) dicen que la serpiente es la sustancia húmeda, precisamente como también (lo dijo) Tales de Mileto (el elemento originario era para éste el agua), y que ningún ser, tanto inmortal como mortal, lo mismo los animados como los inanimados, puede existir sin ella».

Esta definición de la serpiente coincide con la del Mercurio de la alquimia, que es asimismo un agua, concretamente la «divina» (ύδωρ θειων, *agua permanens)*, lo húmedo, la *humidum radicale* (humedad radical) y el espíritu de la vida (*spiritus vitae*), que mora no sólo en todo lo que vive, sino también, como alma del mundo (*anima mundi*), en todo lo que existe. Hipólito prosigue: «A ella (la serpiente) le están subordinadas todas las cosas, y es buena, y tiene de todo en sí misma, como hay en el cuerno del toro unicornio (εν κερατι ταύρου μονοκερωτος). En realidad da belleza y madurez a todos los seres…».

Por tanto, la serpiente, como el cuerno del unicornio, es un *alexipharmacon* y, además, el principio que inspira la madurez y perfección de todas las cosas. Ya nos es conocido el unicornio como símbolo de Mercurio. Pero éste es también la sustancia de transformación por excelencia, la que, a su vez, trae consigo el perfeccionamiento y la madurez de los cuerpos imperfectos o inmaduros. La alquimia le celebra como *salvator* y *servator* por este motivo. Ella (la serpiente) pasa a través de todo —dice Hipólito— «al tener su origen en el Edén, por decirlo así, y dividirse en cuatro principios[736]». El pensamiento fundamental de la alquimia es que todo procede del uno: … *sicut omnes res fuerunt ab uno… sic omnes res natae fuerunt ab hac una re* —dice la Tabla—; que este uno se divide en cuatro elementos y que la unidad se compone de nuevo de estos cuatro elementos. Esta *prima materia* recibe, entre otras, la denominación de «tierra del Paraíso», que Adán se llevó con él cuando fue expulsado del Edén. El *Mercurius philosophorum* está constituido por los cuatro elementos. En un canto de misterios citado por Hipólito, Osiris es llamado «el cuerno celeste de la Luna» (επουρανιον μηνός κεράς) y el mismo ser primero es denominado también «sophia» y Adán[737]. Estas analogías nos son conocidas ya en su aspecto alquimista. Otra analogía mencionada en esta relación es el *Attis multiforme*. La transformabilidad y multiformidad de Mercurio es una idea básica de la alquimia. No creo necesario hablar con más detalle de las ideas cristianas entradas en este sistema pagano: considero suficiente la comparación con las citas cristianas.

d). El escarabajo unicornio

Una fuente importante para el simbolismo unicornio de Mercurio son las

Hieroglyphica de Horapolo (capítulo x). Dice este autor que el tercer linaje del escarabajo es unicornio (μονοκερως) y que Mercurio, como el ibis, es sagrado a causa de esta figura peculiar. Además, el autor dice que el escarabajo es un μονογενής (ingénito, «unigena») en cuanto que es un αυτογενές ζωον (un ser viviente originado en sí mismo). Para Paracelso, la *prima materia* es un *increatum*; y, en toda la alquimia, en su condición de Mercurio, como *serpens* o *draco*, respectivamente, tiene sexo doble, se fecunda y se alumbra a sí misma.

El *unicus filius* es el *filius Philosophorum*, precisamente la piedra. El despedazamiento del dragón, o sea la *separatio elementorum*, le ocurre también al escarabajo en un texto de un papiro: «El escarabajo, el dominador alado, el que está en el mediodía del cielo, fue decapitado, despedazado[738]». Me remito a este respecto a la «sexta parábola» del *Splendor solis*[739], donde la *separatio* está representada en forma de cadáver descuartizado. Va acompañada del texto siguiente:

«Rosinus[740] dice ⁄ que quiere señalar mediante un rostro ⁄ que ha visto de un hombre ⁄ que estaba muerto, ⁄ y que tenía blanquísimo el cuerpo ⁄ como una sal, ⁄ que tenía divididos los miembros ⁄ y su cabeza era oro puro; ⁄ pero separada del cuerpo[741]…».

La cabeza de oro se refiere primordialmente a la cabeza de Osiris, al que se denomina ακεφλος (sin cabeza) en un papiro griego[742]. También los alquimistas griegos se daban el nombre de «hijos de la cabeza de oro[743]».

Al escarabajo se le menciona raras veces en la literatura alquimista. En los textos antiguos los encontramos en el *Consilium coniugii: Nulla aqua fit quelles, nisi illa quae fit de scarabaeis aquae nostrae*[744]. (Ningún agua se convierte en *quelles* [elixir], excepto aquella [*quelles*] que se torna a partir del escarabajo de nuestra agua). El *aqua riostra* no es otra cosa que el *aqua divina*, precisamente Mercurio.

e). El unicornio entre los vedas

Las huellas precristianas del unicornio nos llevan a Oriente[745]. Así, nos lo encontramos ya en los himnos del *Atharva-Vêda* (III, 7), en un *Charn against kshetriya*, enfermedad hereditaria:

1. Upon the head of the nimble antelope a remedy grows! He has driven the kshetriya (inherited disease) in ail directions by means of the horn.
2. The antelope has gone after thee with his four feet. O horn, loosen the kshetriya that is knitted into his heart!

3. (The horn) that glistens yonder like a roof with four wings (sides), with that do we drive out every kshetriya from the limbs[746].

También el pez de Manu parece ser un unicornio, aunque nunca se le llame así. Se habla siempre de su cuerno y no de cuernos. Según la leyenda que relata en el *Shatapatha-Brâhmana*[747], Manu crió a un pez que fue haciéndose cada vez más grande hasta que, finalmente, durante el Diluvio universal, le llevó a lugar seguro. Manu ató su barco al cuerno de este pez[748]. El pez es una encarnación de Visnú, y Manu significa hombre[749]. Su figura corresponde en muchos aspectos al Ανθρωπος heleno. Es el padre de la Humanidad y procede directamente de la divinidad (de Svayambhu, del que «existe por sí mismo», es decir, de Brahma). Es hombre-dios y se identifica con Prayapati, el señor de todos los seres creados, y hasta con Brahma mismo, al alma suprema. Se le llama «padre Manu» en el *Rigveda*, diciéndose que había engendrado con su hija a la humanidad. Es el fundador del orden social y moral[750], el primer sacerdote[751] y el que transmitió a los hombres la droctina de los upanishad[752]. Reviste particular interés el hecho de que también se le hace descender de Viraj, el andrógino. El *Shataphata-Brâhmana* le vincula también a un toro, al que le corresponde la misión de destruir a los *asuras* y *rakshas* (demonios enemigos de los dioses[753]). Finalmente, es también un padre de la medicina[754]. Según la tradición budista, Manu es el soberano de la Edad de Oro[755]. Por tanto, el cuerno está aquí en relación con una figura que, por nombre y especie, tiene una conexión estrechísima con el *anthropos*.

En el *Ramayana* y en el *Mahabharata*, encontramos el motivo de la doncella en relación con el unicornio (III, 110-113). Un eremita llamado Rischjasringa (Cuerno de gacela), hijo de Wibhandaka o Ekasringa (unicornio), es retirado de su soledad por Santa, la hija del rey contrae matrimonio o es seducido por una hetaira, pues sólo de esta forma se puede acabar con una sequía terrible que azotaba al país[756].

f). El unicornio en Persia

En el *Bundahis* hay una descripción trascendental del unicornio:

> *Regarding ihe three-legged ass they say, that it stands amia the wideformed ocean, and its feet are three, eyes six, mouths nine, ears two, and horn one, body white, food spiritual, and it is righteous. And two of its six eyes are in the position of eyes, two on the top of the head, and two in the position of the hump; with the sharpness of those six eyes it overcomes and destroys. Of the nine mouths three are in the head, three in the hump, and three in the inner part of the flanks; and each mouth is about the size of a*

cottage, and it is itself as large as Mount Alvand. Each one of the three feet, when it is placed on the ground, is as much as a flock (gird) of a thousand sheep comes under when they repose together; and each pastern is so great in its circuit that a thousand men with a thousand horses may pass inside. As for the two ears it is a Mâzendarân which they will encompass. The one horn is as it were of gold and hollow, and a thousand branch horns have grown upon it, some befitting a camel, some befitting a horse, same befitting an ox, some befitting an ass, both great and small. With that horn it will vanquish and dissipate all the vile corruption due to the efforts of noxious creatures.

When that ass shall hold its neck in the ocean its ears will terrify (asahmed), and all the water of the wide-formed ocean will shake with agitation, and the side of Ganâvad will tremble (shîvanêd). When it utters a cry all female water-creatures, of the creatures of Aûharmazd, will become pregnant; and all pregnant noxious watercreatures, when they hear that cry, will cast their young. When in stales in the ocean all the sea-water will become purified, which is in the seven regions of the earth —it is even on that account When all asses which come into water stale in the water— as it says thus: «If O three-legged ass! you were not createt for the water, all the water in the sea would have perished from the contamination which the poison of the evil spirit has brought into its water, through the death of the creatures of Aûharmazd».

Tîstar seizes the water more completely from the ocean with the assistance of the three-legged ass. Of ambergis also (ambarik) it is declared, that it is the dung of the threelegged ass; for if it has much spirit food, then also the moisture of the liquid nourishment goes through the veins pertaining to the body into the urine, and the dung is cast away[757].

El monstruo está basado evidentemente en el número tres. En su condición de asno, apunta al onagro indio de Ktesias; pero, como ser cosmológico, a las personificaciones monstruosas de la *prima materia* entre los alquimistas árabes. Por ejemplo, en el libro de Ostanes se encuentra uno de tales monstruos, con alas de buitre, cabeza de elefante y cola de dragón, que da a los adeptos la llave del tesoro[758]. El asno está en el océano, como el árbol *Gôkard*, que crece, emergiendo de un lodo profundo[759]. El *Bundahis* dice del árbol:

lit is necessary as a producer of the renovation of the universe, for they prepare its immortality therefrom. Some say it is the proper-curing, some the energetic-curing some the all-curing[760].

Es evidente que el asno y el árbol[761] están emparentados, y ciertamente gracias a la circunstancia de que ambos significan fuerza de vida, de engendramiento y de curación. Es una igualdad auténticamente primitiva: ambos son o tienen el *mana*. Así, los alquimistas árabes reciben también su *prima materia* del árbol de Occidente. Dice el libro de *Abu'l-Qasim*[762]:

This prime matter which is proper for the form of the Elixir is taken from a single tree which grows in the lands of the West… And this three grows on the surface of the océan as plants grow on the surface of the earth. This is the tree of wich whosoever eats, men and jinn obey him; it is also the tree of wich Adam (peace be upon him!) was forbidden to eat, and when he ate thereof he was transformed from his angelic form to human form. And this tree may be changed into every animal shape.

El monstruo y el árbol significan ambos el φαρμακον αθανασίας, el elixir, el *alexipharmacon* y la panacea. La propiedad del árbol —que se puede transformar en todos los seres vivientes— se atribuye también a Mercurio, que puede adoptar todas las formas.

El asno es un *daemon triunus*, una trinidad del reino subterráneo que la alquimia latina representa como monstruo de tres cabezas, identificándolo con Mercurio, la sal y el azufre[763]. Mencionaré sólo incidentalmente el rumor de la Antigüedad respecto a la adoración del asno en el templo de Jerusalén y el crucifijo irrisorio del Palatino[764]; asimismo la significación saturnina de Yavé y Yaldabaot como demiurgos, con lo que se establece una aproximación entre estas figuras y la *prima materia*, asimismo saturnina.

g). El unicornio en la tradición judía

Se relata en el *Talmud*[765] que el unicornio se salvó del Diluvio, sujeto por fuera al Arca, pues no se le pudo dar entrada en ella a causa del tamaño gigantesco de este animal. Og, el rey de Basan, se salvó del Diluvio de la misma forma. He aquí lo que dice el pasaje:

«Es explicable para quien dice que el Diluvio universal no se abatió sobre la tierra de Israel, que el unicornio se conservara. Pero, ¿cómo se pudo conservar en opinión de quien dice que el Diluvio se abatió sobre Israel? R. Yan-nay respondió: "Se dio entrada en el Arca a la cría". Rabba b. Bar Jana dijo que bueno, pero que él había visto una cría de unicornio que era tan grande como el monte Tabor, y que el monte Tabor mide cuarenta parasangas; que el cuello del animal tenía un contorno de tres parasangas, y que su cabeza medía una parasanga y media; y que su excremento

llenaba el lugar; ¿cómo dar entrada a un animal así[766]?. R. Yojanan replicó: "Fue su cabeza la que entraron en el Arca". El maestro dijo que bueno, pero, ¿midiendo la cabeza una parasanga y media? "Más bien fue la punta de la nariz la que se metió en el Arca". "… ¿y el Arca subió a lo alto?" Res Laqis respondió: "Ataron sus cuernos al Arca". "R. Jisda dijo que bueno, pero ¿no habían pecado con el calor y no habían sido castigados con el calor[767]?". "¿Cómo se conservó el Arca[768] en tu opinión? ¿Y dónde permaneció Og, el rey de Basan[769]? Más bien ocurrió con ellos un milagro, y (el agua) se conservó fría en los costados del Arca"».

En la colección de midras *Pirke R. Eliezer*[770] está contenida una versión que corresponde a este relato, según la cual Og permaneció fuera del Arca, en un peldaño de ésta, durante la navegación de ella.

Según Targum, el falso Jonatham, Og se mantuvo en el techo del Arca[771].

Según una leyenda talmúdica[772], Og es descendiente de uno de los ángeles caldos que se mencionan en el *Génesis* 6, que se unieron con las hijas de los hombres:

«Nota que Sijon y Og eran hermanos, pues el maestro dice: "Sijon y Og fueron hijos de Ajiya, del hijo de Samjazai[773]". El comentario del Raschi dice a este respecto que Og y Sijon habían sido hijos de Achiya, "el descendiente de Chemjazai y Azael, los ángeles que cayeron en tiempos de Enós"».

El tamaño gigantesco de Og se menciona en varios pasajes del *Talmud*, pero donde aparece más gigantesco es en el tratado Nidda[774]:

> «Abba Saúl, R. Yojanan según otros, dijo: "Yo era sepulturero. Una vez perseguí a un corzo y me encontré con el hueso de la pierna de un muerto. Corrí tres parasangas detrás del corzo, pero no le alcancé, y el hueso no había terminado aún. Cuando hube vuelto, me dijeron: Fue de Og, el rey de Basan"».

No es imposible que exista una relación interna entre Og y el unicornio: los dos escapan al Diluvio, sujetos de algún modo en el exterior del Arca. Ambos son gigantescos. Además, según hemos visto, el unicornio es comparado con el *monte* Tabor, y también Og guarda relación con un monte: arrancó uno para arrojarlo contra el campamento de los israelitas[775]. Pero el paralelismo avanza aún más en un midras[776]: El unicornio, que es una montaña, es amenazado por un león; y en otra historia, Og es muerto por Moisés, el «siervo de Yavé», que es comparado con mucha frecuencia con el león en el Antiguo Testamento. El midras dice:

> «Habló así R. Juna bar Idi: En los tiempos en que David cuidaba todavía los rebaños, encontró en una ocasión al unicornio (Re'em) durmiendo en el desierto, y pensó que era una montaña. Subió y pacieron (los rebaños). Entonces el unicornio se sacudió y se levantó. Entonces David se montó en él y llegó hasta el cielo. En esta hora, habló David (a Dios): "Si me bajas de este unicornio, te construiré un templo de cien codos, como el cuerno de este unicornio". ¿Qué hizo el santo, loado sea? Hizo que apareciera un león, y cuando el unicornio vio al león, le tuvo miedo y se arrodilló frente al león, pues es su rey, y David bajó al suelo. Pero cuando David vio al león, tuvo miedo de él. Por eso se dice: "Líbrame de las fauces del león, así como me libras de los cuernos del búfalo"».

Otro midras[777] muestra al unicornio —aquí no se le da el nombre de «Re'em», sino expresamente el de unicornio (*haunicorius*) en lucha con el león. El pasaje dice:

> «Y existe en nuestro país también el unicornio (*haunicorius*), que tiene un gran cuerno en su frente. Y hay también muchos leones. Y cuando un unicornio ve a un león, entonces atrae al león a las cercanías del árbol, y el unicornio tiene la intención de golpear al león. Y el león se aparta de su sitio, y el unicornio golpea con el cuerno contra el árbol, y su cuerno entra en el árbol tanto que ya no puede sacarlo, y entonces acude el león y lo mata. Y a veces ocurre lo contrario».

El león y el unicornio están juntos en las *Bodas químicas*, lo mismo que en el escudo de armas de Inglaterra. En el campo alquimista, ambos son símbolos de Mercurio, como son alegorías de Cristo en el campo cristiano. El unicornio y el león señalan la tensión opuesta interior de Mercurio. En concepto de animal peligroso, el león está próximo al dragón. El dragón tiene que ser muerto; al león se le cortan las patas cuando menos. También el unicornio tiene que ser amansado; pero en su condición de monstruo, tiene ya una importancia simbólica más elevada y su clave es más espiritual que la del león. Sin embargo, según muestra Ripley, puede ocupar también el león el puesto del unicornio. Og y el unicornio, seres gigantescos, recuerdan algo a Behemot y Leviatán, las dos formas de aparición de Yavé. Como éstos, también Og y el unicornio son personificaciones de potencias naturales demoníacas, como el asno unicornio del *Bundahis*. El poder de la divinidad se manifiesta no sólo en el espíritu, sino también en la feroz animalidad de la Naturaleza, dentro y fuera del ser humano. La divinidad es ambivalente mientras el hombre está en relación con la Naturaleza. El carácter unívoco de Dios como *summum bonum* es claramente *contra naturain*. Por ello el Mercurio ambivalente manifiesta el paganismo secreto de la alquimia. En oposición a esto, la androginia de

Cristo está pensada exclusivamente como espiritual y simbólica, o sea fuera del contexto de la Naturaleza. En cambio, la existencia de la parte contraria, el «soberano de este mundo», descubre el antagonismo de la divinidad que se ha hecho evidente en el Hijo, indicado por la androginia.

h) El unicornio en China

El unicornio aparece en China también. Según el *Li-Ki*, hay cuatro animales benevolentes o espirituales, a saber: el unicornio (K'i-lin[778]), el ave fénix, la tortuga y el dragón. El unicornio es el más elevado de los cuadrúpedos. Tiene cuerpo de venado, cola de buey y cascos de caballo. Tiene cinco colores distintos en el lomo, y amarillo el vientre. Es bondadoso con otros animales. Se dice que aparece cuando nacen emperadores buenos o grandes sabios. Cuando resulta herido, es señal de desgracias. Apareció primero en el jardín del emperador amarillo. Más tarde vivieron dos unicornios en P'ing-yang, la capital del emperador Yao. Un unicornio se apareció a la madre de Confucio cuando estaba embarazada de éste. Antes de la muerte de Confucio, el presagio funesto llegó en forma de carretero que hirió a un unicornio. Es digno de tenerse en cuenta que el unicornio macho se llame K'i, mientras que el unicornio hembra se llama Lin: la especie como tal se denomina mediante la unión de los dos caracteres (K'i-lin[779]). Esto hace que el unicornio tenga un poco de andrógino. Tiene relación con el ave fénix y el dragón también en la alquimia, donde el dragón representa la forma más inferior de Mercurio, mientras que el ave fénix, en cambio, es la forma más sublime del mismo. Según se ha señalado ya varias veces, el cuerno del rinoceronte es un *alexipharmacon* (contraveneno), por lo que todavía hoy es en la costa oriental de África un artículo muy buscado para comerciar con China, donde se trabaja dicho cuerno para convertirlo en copas resistentes a los venenos El *Physiologus Graecus* relata que cuando una serpiente ha envenenado el agua del abrevadero, los demás animales, al notar la existencia del veneno, esperan a que el unicornio entre en el agua, «por ser su cuerno un símbolo de la cruz» (σταυρόν εκτυπωσας τω κερατι αυτού) y beba, porque así desaparece la fuerza del veneno[780].

i) Las copas de cuerno de unicornio

La copa curativa no tiene todavía relación con la «copa de la salvación», o sea, el cáliz de la comunión, ni con la copa del oráculo. Hablando del cardenal Torquemada, Migne menciona que había tenido siempre en la mesa una copa de cuerno de unicornio: *La corne de licorne préserve des sortilèges*[781]. «Cuerno celestial de la Luna» llamaron los griegos a «Gerión, el de los tres cuerpos». Pero éste es el «Jordán[782]», «el hombre hermafrodita que hay en todos los seres», el cual «ha hecho todas las cosas», resume Hipólito la doctrina naasena. Y con este aspecto hace

mención de las copas de José y Anacreonte:

> «Pero el pasaje "No fue nada hecho sin él[783]" se refiere al mundo de las formas, pues éste fue creado sin su ayuda mediante la tercera y la cuarta (concretamente la cuaternidad). "Pues ésta es… la copa, de la que el rey saca su oráculo[784], mientras bebe de ella." Según el mismo autor, también los griegos aludieron a este secreto con los versos anacreónticos:
>
> *La copa me dice*
>
> *Hablando con silencio sin palabras*
>
> *De dónde tengo que nacer.*

»Ella sola bastó para que los hombres la reconocieran (concretamente) la copa de Anacreonte, que dice sin hablar secretos indecibles. Pues ellos dicen que la copa de Anacreonte no habla; sin embargo, le habla a él, dice Anacreonte, con voz sin palabras, de dónde tiene que nacer, es decir espiritual y no carnalmente, si quiere oír el secreto escondido en el silencio. Y éste es el agua de aquellas hermosas fiestas de boda que Jesús transformó en vino. Es éste — dicen ellos— el grande y verdadero comienzo de las señales, el que Jesús hizo en Caná de Galilea, y anunció así el reino de los cielos. Éste (comienzo) es el reino de los cielos, que está dentro de nosotros como un tesoro, como una levadura dentro de tres medidas de harina[785]».

Según hemos visto ya, el «cuerno de la Luna» guarda una relación estrechísima con el unicornio. Significa aquí, junto al Γηρυουης τρισωματος[786] (el Gerión de tres cuerpos) y el Jordán, el hombre hermafrodita, idéntico con el logos de san Juan. La «tercera y cuarta» son agua y tierra. Según la idea alquimista, estos dos elementos constituyen en su retorta la mitad inferior del mundo, e Hipólito los compara con una copa (κονδυ). Es ésta la copa del oráculo de José y de Anacreonte.

Traducida a los elementos, el agua significa el contenido, mientras la tierra es el continente, es decir, la copa misma. El contenido es el agua transformada en vino por Jesús, agua que también está representada por el Jordán. Este último es igual al *logos*, con lo que resulta evidente la analogía del cáliz de la comunión. Su contenido es dispensador de vida y de salud, como el cáliz que aparece en el cuarto libro de *Esra*, 14, 39 y sigs.:

> «Abrí entonces la boca y vi que se me ofrecía un cáliz colmado, que estaba lleno de agua, pero el color de ésta era igual que el del fuego. Lo tomé entonces y bebí, y cuando hube bebido, *de mi corazón se derramó inteligencia, mi pecho se inflamó, lleno de sabiduría, y mi alma conservó el*

recuerdo[787]».

El secreto de la copa es también el del cuerno, y éste es a su vez la esencia del unicornio, que significa fuerza, salud y vida. Como es sabido, los alquimistas atribuyen las mismas cualidades a su piedra, que describen como *carbunculus*[788]. Según la leyenda, esta piedra se halla debajo del cuerno del unicornio, tal como nos informa Wolfram von Eschenbach:

Un animal se llama monoceronte, que reconoce a la muchacha tan pura, y que se duerme en el regazo de ella; conseguimos el corazón del animal, sobre los dolores de la niña.

Cogimos el carbunclo,

que está en el hueso frontal del animal,

Por debajo de su cuerno[789].

El cuerno, como señal de poder y fuerza[790], tiene carácter masculino. Pero es, al mismo tiempo, una copa, que, en concepto de recipiente, tiene significado femenino. Por tanto, se trata de un «símbolo unificador[791]».

Esta exposición del simbolismo del unicornio no pretende significar otra cosa sino mostrar, mediante ejemplos diversos, cuan íntimas y confusas son las relaciones existentes entre la filosofía natural pagana, el gnosticismo, la alquimia y la religión cristiana; la cual ha ejercido a su vez una influencia profundísima en el mundo de las ideas de la alquimia medieval. Espero que este ejemplo haga ver claro a mis lectores hasta qué grado fue la alquimia un movimiento religioso filosófico o «místico», que posiblemente culminó en las formas de la idea religiosa de Goethe, tal como se nos aparece en el *Fausto*.

Epílogo

Jamás se ha puesto del todo en claro qué pretendían decir los antiguos filósofos al hablar de la *lapis*. Esta cuestión no podrá ser contestada de manera satisfactoria mientras no sepamos qué contenido de su inconsciente han proyectado con esto. Un enigma de esta clase sólo puede ser descubierto por la psicología del inconsciente. Sabemos por ésta que un contenido es inaccesible mientras persevera en la proyección, razón por la cual los esfuerzos llevados a cabo por los autores para esclarecer el secreto se han traducido en pocos descubrimientos que se ajusten a la realidad. Pero tanto mayor, en cambio, es el botín relativo al material simbólico, el cual guarda una relación próxima con el *proceso de individuación*.

Al ocuparse del estudio de la alquimia, hemos de tener en cuenta que esta filosofía desempeñó un papel importante en la Edad Media y fue la causa de una literatura muy extensa, que ejerció una influencia considerable en la vida espiritual de los hombres de aquella época. Mejor que ningún otro fenómeno, el paralelismo Cristo-*lapis* muestra hasta qué punto llegaban las pretensiones de la alquimia misma en este sentido. Esta circunstancia puede explicar —o disculpar— el hecho de que mis exposiciones, que pretenden ser un compendio, toquen también campos que en apariencia no guardan relación alguna con la alquimia. Si nos introducimos en la psicología del pensamiento alquimista, surgen correlaciones que parecen hallarse muy lejanas del material histórico, observadas desde un punto de vista puramente exterior. Pero si intentamos comprender este fenómeno desde dentro, es decir, desde el punto de vista anímico, partimos de un sitio central donde confluyen en la cercanía más próxima cosas que exteriormente están alejadísimas. Nos encontramos aquí con el alma humana, la cual, a diferencia del consciente, apenas se ha modificado en el transcurso de muchos siglos; y donde una verdad que tiene dos mil años de antigüedad es todavía la verdad de hoy, es decir, que aún permanece viva y eficaz. Encontramos también en este lugar esos hechos básicos anímicos que continúan siendo los mismos durante milenios y que también durante milenios permanecerán igual. Contemplados desde tal punto, la época contemporánea y el presente se nos presentan como episodios de un drama comenzado en una nebulosa prehistoria y que, atravesando todos los siglos, tiende a alcanzar un futuro lejano. Este drama es una *aurora consurgens*, la *adquisición paulatina del consciente por la Humanidad*.

El proceso alquimista de la época clásica (desde la Antigüedad hasta aproximadamente mediados del siglo xvii) fue una investigación química en sí, en la que se mezclaba, por vía de la proyección, material psíquico inconsciente. Por ello, se resalta múltiples veces en los textos la condición psicológica de la obra. Los contenidos que se tienen en cuenta son aquellos que se adaptan a la proyección en la

sustancia química desconocida. A causa de la naturaleza impersonal de la materia, una naturaleza puramente física, las proyecciones que tienen lugar son de arquetipos impersonales, colectivos. De manera paralela a la vida espiritual colectiva de aquellos siglos, es fundamentalmente la imagen del espíritu prisionero en las tinieblas del mundo, es decir, la imposibilidad de liberación de un estado de inconsciencia relativa, sentida dolorosamente, la que se reconoce en el espejo de la sustancia y, por tanto, es tratada en la materia también. Y como el estado psicológico de un contenido inconsciente es una realidad *potencial* —la cual aparece caracterizada por la pareja de contrastes ser-no ser—, la unión de los contrastes desempeña un papel decisivo en el proceso alquimista. Por consiguiente, al resultado le corresponde la significación de un *símbolo unificador*. Un símbolo de tal naturaleza tiene *carácter de numen*[792]. Es de este hecho de donde se destaca con necesidad, por decirlo así, la proyección de la imagen del salvador, es decir, el paralelismo Cristo-*lapis* y asimismo el paralelismo del *opus* u *officium divinum* salvador con el *magisterium*; bien es verdad que con una diferencia de principio: que el *opus* cristiano es un *operan* del necesitado de salvación para honra del Dios salvador, mientras que el *opus* alquimista representa el esfuerzo del hombre salvador por liberar el alma divina del mundo, que aguarda con impaciencia la salvación mientras permanece dormida en la materia. El cristiano se hace merecedor de los frutos de la misericordia *ex opere operato*; en cambio, el alquimista se procura *ex opere operantis* (en el sentido literal) un «remedio vital» que considera o sustitutivo de los medios de gracia de la Iglesia o complemento y paralelo de la obra de salvación divina y continuada en el hombre. Los dos puntos de vista, opuestos e irreconciliables en sus últimas consecuencias, se encuentran en la fórmula eclesial del *opus operatum y opus operantis*. Se trata, en el fondo, de la pareja de contraposiciones colectividad e individuo o sociedad y persona. Esta problemática es moderna en cuanto que se necesitó del fortalecimiento de la vida colectiva y de la inaudita aglomeración de masas de nuestro tiempo para que el individuo tuviera conciencia de su ahogamiento dentro de la estructura de la masa organizada. El colectivismo de la Iglesia medieval no alcanzó jamás, o sólo en rarísimas ocasiones, tal grado de presión, el necesario para elevar a la categoría de problema general la relación del individuo con la sociedad. Por esta razón, la cuestión persistía en el nivel de la proyección; y hubo de quedar reservado a nuestra época tener conciencia de ella, al menos en sus comienzos, bajo la forma de un individualismo neurótico.

Antes de este cambio tan reciente, la alquimia alcanzó su cumbre —y con ella llegó su momento crucial histórico— en el *Fausto* de Goethe, impregnado de pensamientos alquimistas de principio a fin. La escena de Paris y Helena es posiblemente la que exprese con mayor claridad lo que acontece en el *Fausto*. Para los alquimistas medievales, esta escena habría significado la misteriosa *coniunctio* del Sol y la Luna en la retorta: pero el hombre de la época moderna, escondido detrás de la figura de Fausto, reconoce la existencia de la proyección y se coloca en el lugar de

Paris o del Sol y se apodera de Helena o la Luna, su equivalente femenino interior. Concretamente, el proceso de la unificación, objetivo en sí, se convierte en la experiencia subjetiva del *artifex*, es decir, del alquimista. En lugar de reconocerlo, se convierte él mismo en una figura del drama. La intervención subjetiva de Fausto tiene la desventaja de que descuida el verdadero objetivo del proceso, concretamente la obtención de lo incorruptible. En su lugar, Euforión, que debería ser el *filius philosophorum*, precisamente lo incorruptible e *incombustibile*, se abrasa en la propia llama; una desgracia para los alquimistas y un motivo para que los psicólogos critiquen a Fausto, aunque el acontecimiento no es desacostumbrado en modo alguno. Concretamente, todo arquetipo, cuando aparece y en tanto permanece inconsciente, toma posesión del ser humano entero y le obliga a vivir el papel correspondiente. Por ello, Fausto no puede permitir que Helena desplace a Paris, y en el mismo anhelo fracasan también los otros «nacimientos» y formas de rejuvenecimiento, como el muchachoguía y el homúnculo. Posiblemente estribe en esto la razón profunda de por qué el rejuvenecimiento definitivo sólo tenga lugar ya en el estado posmortal, es decir, proyectado en el futuro. ¿Es, quizás, un azar el hecho de que la forma perfecta de Fausto ostenta un nombre que ya hemos visto como el de uno de los alquimistas más importantes de los primeros tiempos: concretamente el de «Mariano» o Morieno, según la variante más acostumbrada?

Al identificarse Fausto con Paris, saca la *coniunctio* de la proyección y la lleva a la esfera de la vivencia personal-psicológica, y con ello al consciente. Este paso decisivo no significa ni más ni menos que la solución del enigma alquimista y, por tanto, la solución de una parte de la personalidad, de la que hasta ahora no se tenía conciencia. Pero todo aumento de consciencia implica el riesgo de una inflación, lo que se nos aparece con claridad en el carácter de superhombre de Fausto. La muerte de Fausto es una necesidad condicionada por la historia de la época, pero no una respuesta que satisfaga. El nacimiento y la transformación, que sigue a la *coniunctio*, ocurren en el más allá, es decir, en el inconsciente. Quedó en este sentido pendiente un problema que, como es sabido, atacó de nuevo Nietzsche en su *Zaratustra*, a saber: la conversión en superhombre, que puso, sin embargo, en peligrosísima cercanía del hombre de nuestro lado. Con esto puso en movimiento, inevitablemente, el resentimiento anticristiano, pues su superhombre es un producto híbrido del consciente individual, el cual ha de chocar directamente con la fuerza colectiva del cristianismo y conducir a la destrucción catastrófica del individuo. Es sabido cómo y en qué formas tan características ha ocurrido esto en Nietzsche *tam ethice quam physice*. ¿Y con qué respondieron los tiempos subsiguientes al individualismo del superhombre de Nietzsche? Con un colectivismo, con una organización colectiva y una aglomeración de masas *tam ethice quam physice* que son una burla de todo lo jamás existido. Por un lado, la sofocación de la personalidad; por otro, un cristianismo impotente, quizás herido de muerte: he aquí el balance sin disimulos de

nuestra época.

El pecado de Fausto fue la identificación con lo que se transforma y lo transformado. El exceso de Nietzsche consistió en la identificación con el superhombre Zaratustra, la parte de la persona que llega a la consciencia. Pero, ¿se puede considerar a Zaratustra una parte de la persona? ¿No es acaso lo sobrehumano, en lo que el hombre ciertamente participa, pero que no es?

¿Está Dios realmente muerto cuando Nietzsche le declara desaparecido? ¿No ha vuelto precisamente en la envoltura de lo «sobrehumano»?

Llevado de un ciego impulso de ser un superhombre Fausto es causa de la muerte de Filemón y Baucis. Pero, ¿quién son estos dos modestos ancianos? Cuando el mundo se hubo vuelto ateo y no se concedía lugar de reposo alguno a los forasteros divinos, concretamente Júpiter y Mercurio, fueron Filemón y Baucis los que acogieron a los huéspedes sobrehumanos. Y cuando Baucis les quería sacrificar su último ganso, ocurrió el cambio: los dioses se manifestaron, la modesta cabana se convirtió en templo, y los ancianos fueron de entonces en adelante los servidores eternos del santuario.

En cierto sentido, los antiguos alquimistas estaban más cerca de la verdad anímica cuando querían liberar de los elementos químicos el espíritu ígneo y trataban el misterio como si estuviera en el seno de la naturaleza oscura y muda. Estaba aún fuera de ellos. Pero el desarrollo del consciente, que empujaba hacia delante, tenía que elevar esta proyección alguna vez y devolver al alma lo que desde el principio tenía naturaleza anímica. Pero, ¿qué era el alma desde los tiempos de la ilustración y en la época del racionalismo científico? Se había tornado idéntica con el consciente. El alma fue lo que el hombre sabía, lo que sabía el yo. No había por sitio alguno alma fuera del yo. Así fue inevitable la identificación con los contenidos recogidos de la proyección. Habían quedado atrás los tiempos en los que el alma estaba todavía «fuera del cuerpo» en su mayor parte y se imaginaba la *maiora*, que no era capaz de encerrar a los cuerpos. Así, los contenidos proyectados antes, tuvieron que aparecer ahora como propiedades, es decir, como imágenes fantasmales de un yo consciente. El fuego se enfrió y se convirtió en aire, y el aire se convirtió en el viento de Zaratustra y originó una inflación del consciente, la cual, con toda evidencia, sólo se puede amortiguar mediante las más espantosas catástrofes de civilizaciones: precisamente aquel diluvio universal que los dioses enviaron a una humanidad inhospitalaria.

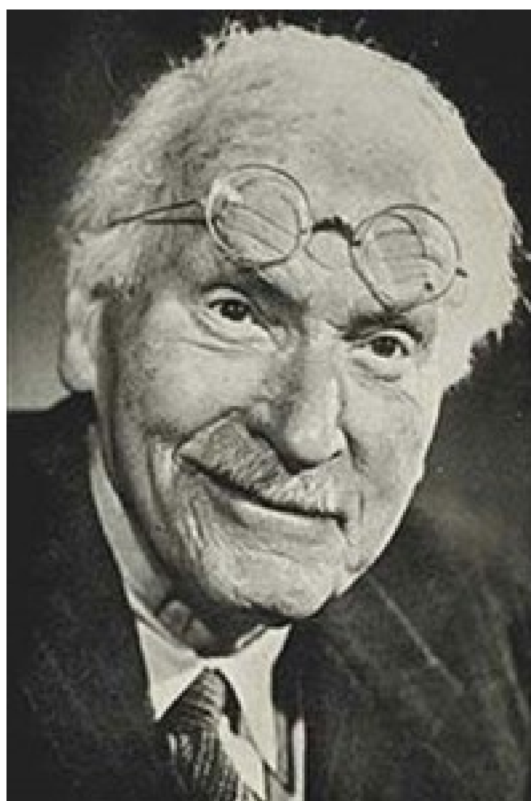
Un consciente hinchado es siempre egocéntrico y sólo tiene conciencia de su propio presente. Es incapaz de aprender del pasado; incapaz de comprender lo que ocurre en el presente, e incapaz de extraer conclusiones acertadas para el futuro. Está

hipnotizado por sí mismo y por tal causa no admite interlocutores ni se puede razonar con él. Por tal motivo, está sujeto a catástrofes que le destrozarán en caso necesario. Paradójicamente, la inflación es una pérdida de conciencia por el consciente. Ocurre este caso cuando el consciente se apropia de los contenidos del inconsciente y pierde la capacidad de distinción, la *canditio sine qua non* de toda consciencia. Cuando el destino presentó a Europa durante cuatro años una guerra de grandiosa monstruosidad, una guerra que nadie quería, nadie, por decirlo así, se preguntó quién había originado realmente esta guerra y quién la proseguía. Nadie tuvo en cuenta que el hombre europeo estaba poseído por algo que le privaba de toda capacidad de decidir con libertad. Este estado obseso e inconsciente avanzará sin detenerse hasta que el europeo tenga alguna vez «miedo de su semejanza a Dios». Esta transformación sólo puede comenzar en el individuo, pues las masas son animales salvajes, cosa harto sabida. Por ello creo que tiene cierta importancia el hecho de que alguno que otro comience a comprender que existen contenidos que, cuando menos, no pertenecen a la personalidad del yo, sino que se han de atribuir a un *non ego* psíquico. Esta operación se ha de efectuar siempre que se quiera evitar una inflación peligrosa. Se dispone a este fui de modelos provechosos y edificantes que nos muestran poetas y filósofos, modelos o *archetypi* a los que posiblemente se les pueda calificar de remedios para el ser humano y los tiempos. Cierto que lo que encontramos en este aspecto no es algo que se pueda mostrar a las masas, sino siempre un algo escondido que uno mismo se coloca delante en silencio. Y son los menos los que quieren saber de esto, pues resulta mucho más cómodo anunciar los miles de restantes remedios que lo curan todo —pero que uno mismo no necesita aplicarse—, y todo padecimiento tiene un final, como es sabido, con tal de que haya juntos muchísimos seres. No hay duda alguna en el rebaño, y la gran masa es la que está siempre en posesión de la mejor verdad…, pero también es la víctima de las mayores catástrofes.

Lo que podemos aprender de tales ejemplos es, ante todo, el hecho de que el alma encierra contenidos o está sujeta a influencias cuya asimilación va unida a los máximos peligros. Por tanto, si los antiguos alquimistas atribuyeron su secreto a la materia, y tanto Fausto como Zaratustra no nos anima en modo alguno a incorporarnos esta materia, no nos queda otro remedio posiblemente que rechazar la arrogante exigencia del consciente en el sentido de ser él mismo el alma, y reconocer al alma una realidad que no podemos comprender con los medios de que dispone hoy nuestro pensamiento. No considero un hombre obtuso al que confiesa su ignorancia, sino al que tiene una consciencia no lo bastante desarrollada como para no darse cuenta de que es un ignorante. Concretamente, mi opinión es que la esperanza alquimista de poder conseguir el oro filosofal, o la panacea, o la piedra maravillosa, responde por un lado a una ilusión originada por la proyección ciertamente; pero, por otro, corresponde a realidades psíquicas que revisten gran importancia en la

psicología del inconsciente. Según demuestran textos y simbolismos, el alquimista ha proyectado en sus procesos de transmutación química el proceso de individuación. Ahora bien, el término científico «individuación» no pretende significar en modo alguno que se trate de un estado de cosas conocido y explicado a la perfección[793]. Designa simplemente el campo, todavía muy oscuro y necesitado de exploración, de procesos de centrado existentes en el inconsciente, procesos formadores de la personalidad. Se trata de procesos vitales que desde los tiempos más remotos, debido a su carácter de numen, han sido el motivo más importante para la formación de símbolos. Y estos procesos son misteriosos, en cuanto qué presentan al entendimiento humano enigmas para cuya solución tendrá que esforzarse todavía mucho tiempo y en vano. Concretamente, es muy dudoso que el entendimiento sea, al fin y al cabo, el instrumento apropiado para ello. No en vano se define la alquimia como «arte», teniendo la sensación, acertada, de que se trata de procesos de creación que sólo se comprenden realmente en la experiencia vivida; pero que intelectualmente sólo pueden ser definidos. Los alquimistas mismos decían: *Rumpite libros, ne corda vestra rumpantur*[794], aunque, por otra parte, insistían en el estudio de los libros. Posiblemente sea más bien la *experiencia vivida* la que conduzca a las cercanías de la comprensión.

En la investigación precedente (símbolos oníricos), he presentado qué aspecto tiene en la experiencia práctica una vivencia de tal naturaleza. Se puede aprender de ello lo que quizá pueda resultar cuando nos volvamos con interés más serio a lo desconocido que hay en el alma. Aunque las vivencias individuales presentan una multiplicidad inabarcable, varían, sin embargo, según muestra el simbolismo alquimista, en torno a ciertos tipos centrales que aparecen universalmente: son los arquetipos en los que las confesiones religiosas fundan sus respectivas verdades, absolutas para cada una de ellas.



CARL GUSTAV JUNG (1875-1961). La obra de Carl Gustav Jung es una respuesta al estado psicológico del hombre occidental de nuestra época. Su objeto privilegiado de investigación antropológica es el sentido vital de individuos y culturas. En consecuencia, sus posiciones filosóficas otorgan al individuo el valor que le corresponde, sin olvidar por ello ni el aspecto colectivo ni su faceta oscura.

Carl Gustav Jung inició su trayectoria profesional como psiquiatra en 1900 y pronto unió sus esfuerzos a los de Sigmund Freud y los psicoanalistas pioneros, detentando la presidencia de la *Asociación Psicoanalítica Internacional* durante sus primeros cinco años (1910-1914). Disuelta su alianza con Freud en los tensos momentos que desembocaron en la Primera Guerra Mundial, no abandonaría sin embargo la hipótesis de lo inconsciente en su estudio de la psique humana. Puede decirse que Jung desarrolló aspectos abandonados por el Psicoanálisis clásico, fundamentalmente la propositividad o finalidad psicológica y el aspecto colectivo e histórico de la psique individual.

Notas

[1] Es digno de tenerse en cuenta que un teólogo protestante, en una obra sobre homilética, tenga el valor de exigir la integridad del predicador desde el punto de vista ético. Y, ciertamente, apoyándose en mi psicología. (Händler: *La homilía*). <<

[2] El dogma de la viva imagen de Dios tiene asimismo gran importancia en la valoración del factor humano, por no hablar en modo alguno de la encarnación de Dios. <<

[3] Que también el diablo pueda tomar posesión del alma no disminuye su importancia en modo alguno. <<

[4] Por tanto, es completamente inimaginable desde el punto de vista psicológico que Dios hubiera de ser a secas «el totalmente otro», pues un «totalmente otro» no es jamás aquel con quien el alma está íntimamente familiarizada, lo que precisamente es Dios. Lo acertado en el plano psicológico son tan solo las manifestaciones paradójicas y antinómicas, respectivamente, sobre la imagen de Dios. <<

[5] Tertuliano: *Anima naturaliter christiana (Apologeticus*, XVII). <<

[6] Como en este caso se trata de la cuestión del esfuerzo humano, prescindo de los actos de gracia, que están más allá del alcance del hombre. <<

[7] [*De carne Christi*, V]. <<

[8] Zöckler (*Probabilismo*, pág. 67) hace la siguiente definición: «Se denomina probabilismo en general el modo de pensar que, en la respuesta a preguntas científicas, se contenta con un grado mayor o menor de probabilidad. El probabilismo moral, el único que vamos a considerar aquí, se basa en el principio de no regirse por la conciencia en actos de visible autodeterminación, sino por lo probablemente justo, es decir, en juzgar de acuerdo con lo recomendado por cualquier autoridad ejemplar o docente». El probabilista jesuíta Escobar (fallecido en 1669), defiende, por ejemplo, la opinión de que cuando el que se confiesa aduce una razón probable como motivo de su acto, el confesor está obligado a dar la absolución, aunque no comparta la convicción de aquel. Escobar cita a una serie de autoridades jesuitas al estudiar la cuestión de con cuánta frecuencia se está obligado en la vida al amor de Dios. De acuerdo con una opinión, es suficiente amar una vez a Dios poco antes de la muerte; según otras, el amor a Dios se ha de expresar una vez al año, o una cada tres o cuatro. Llega él mismo a la conclusión de que basta con amar a Dios una vez cuando la razón se despierta; luego, una vez cada cinco años; y, finalmente, una vez en la hora de la muerte. En su opinión, el gran número de diferentes opiniones morales en el campo de la doctrina es una prueba fundamental de la bondadosa Providencia divina, pues así se torna más suave el yugo de Cristo (*loc. cit.*, pág. 68). Véase también Von Karnack: *Lehrbuch der Dosmengeschichte*, III, pág. 748 y siguientes. <<

[9] Véase *Génesis*, 1, 2. El lector halla una recopilación de los motivos míticos en: Lang: *Hat ein Gott die Welt erschaffen?* Por desgracia, la crítica filológica pondrá muchas objeciones a este escrito. Pero es digno de ser tenido en cuenta por su tendencia gnóstica. <<

[10] [El autor redactó la siguiente nota para la edición inglesa (1953): «En los escritos de los alquimistas, la palabra «Mercurio» se emplea con las variantes de significado más diverso, no designando solo al elemento químico mercurio (Hg), al dios Mercurio (Hermes), y a Mercurio, el planeta, sino también —y sobre todo— a la misteriosa «sustancia transformable» que es al mismo tiempo el «espíritu» que mora dentro de todos los seres vivientes. En el transcurso del libro aparecerán estas diversas significaciones secundarias»]. <<

[11] Przywara: *Deus semper maior*, I, pág. 71 y siguientes. <<

[12] Véanse ilustraciones en: Wilhelm y Jung: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (El misterio de la floración áurea). <<

[13] *Contritio* es «arrepentimiento perfecto». *Attritio* significa «arrepentimiento imperfecto» (*contritio imperfecta*, a la que pertenece también la *contritio naturalis*). La primera estima que el pecado es el oponente del supremo bien; la segunda lo reprocha por la maldad y fealdad del pecado y por el miedo al castigo. <<

[14] Es completamente natural que, en vista del trágico destino, que es el inevitable suplemento de la totalidad, se haga uso de una terminología religiosa, como la única adecuada del todo en tal caso. «Mi inevitable destino» significa tanto como una demoníaca voluntad para precisamente ese destino, una voluntad que no coincide por necesidad con la mía (el yo-voluntad). Pero si está opuesta al yo, no se puede por menos de sentir en ello la existencia de una «potencia», es decir, de una divina o infernal. La sumisión al destino será llamado por unos voluntad divina; la lucha estéril y agotadora contra la determinación verá en ello más bien el diablo. En cualquier caso, esta terminología es en general comprensible y, además, lógica. <<

[15] Todavía Paracelso habla de los dioses en *mysterium magnus* (*Philosophia ad Athenienses*, Sudhoff XIII, pág. 387 y siguientes). Asimismo, la obra de Abraham Eleazar (*Obra química primitiva*), influida por la de Paracelso (siglo XVIII). <<

[16] Debo señalar de forma expresa que no se trata de ninguna formación histórica, filológica, arqueológica ni etnológica. Las relaciones con los materiales procedentes de este campo permanecen inconscientes para el sujeto que sueña. <<

[17] *Mandala* (sánscrito) significa círculo, y también círculo mágico. Su simbolismo abarca todas las figuras ordenadas de forma concéntrica, superficies circulares en torno a un centro, redondas o en cuadrado, así como todas las disposiciones radiales o esféricas, por citar únicamente las formas de aparición más importantes. <<

[18] Véase en relación con este concepto mi tema *Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie*, y el de Wolff, titulado *Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie*, págs. 36 y siguientes. <<

[19] Omito aquí a propósito una explicación, que llevaría demasiado lejos, sobre los conceptos *complementario* y *compensatorio*. <<

[20] El mar es un lugar preferido para la aparición de visiones (es decir de contenidos inconscientes); por ejemplo, la gran visión del águila existente en el cuarto libro *Esra* 11, 1, surge del mar, y la visión del «ser humano (ανδροπος) 13, 3, 25 y 51, «del corazón del mar». Se dice del mar (13, 51): «Igual que nadie ha investigado ni puede saber qué hay en las profundidades del mar, nadie puede mirar a los habitantes terrestres de mi hijo», etc. <<

[21] *La Tentation de Saint Antoine*. <<

[22] Nekyia (νεκυια) de (νεκυς) cadáver, título del canto número 11 de la *Odisea*, es la ofrenda a los difuntos para pedir con ella que salga del Hades el muerto. Por tanto, *nekyia* es una denominación adecuada del «viaje al Hades», el descenso al reino de los muertos. Considerada también en este sentido por Dieterich en su comentario del Código de Akhmim, que contiene un fragmento apocalíptico del Evangelio de san Pedro (*Nekyia*: Aportación al esclarecimiento del Apocalipsis de san Pedro, últimamente descubierto). Son típicos la *Divina Comedia*, la «Noche de Walpurgis clásica», en la segunda parte del *Fausto*, el apócrifo viaje de Cristo a los infiernos, etc. <<

[23] Véase la edición francesa de Colonna: *Le Songe de Poliphile*, editada por Béroalde de Verville. <<

[24] Para más detalles al respecto, véase mi escrito *Paracelsus als geistige Erscheinung*. <<

[25] Knuchel: *Die Umwandlung in kult, Magie und Rechtsgebrauch*. <<

[26] Un trozo de terreno aparte, con frecuencia un bosquecillo, consagrado al dios. <<

[27] Sobre el concepto de *anima*, véase *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (Jung). <<

[28] Zósimo vivió alrededor del año 300 d. de J. C. Véase Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 8 y siguientes, y Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, I, 2. <<

[29] La mención del motivo de la escalera se confirma también en los sueños 12 y 13. <<

[30] *Animo descensus per orbem solis tribuitur*. [Se dice que el espíritu desciende por la órbita del Sol]. (*De errare profanarum religionum*). <<

[31] *El asno de oro*. <<

[32] Véase Ruska: *Die Turba Philosophorum*. <<

[33] Véase el concepto del inconsciente colectivo [Jung], *Psychologische Typen*, Definición [«Inconsciente, El»]. <<

[34] El origen directo del simbolismo cristiano de las ovejas se encuentra en las visiones del libro de *Enoc*, 89, 10 y siguientes. (El apocalipsis de Enoc procede de los comienzos del último siglo antes de Cristo). *[Los apócrifos y seudo-epígrafes del Antiguo Testamento*, págs. 291 y siguientes]. <<

[35] En Enoc, el caudillo y soberano aparece también como oveja y carnero respectivamente (*loc. cit.*). <<

[36] Berthelot, *loc. cit.*, III, I, 2. Véase sobre el particular mi disertación *Algunas observaciones sobre las visiones de Zósimo*. <<

[37] Budge (*The Gods of the Egyptians* I, pág. 87) los denomina *company of the gods*. <<

[38] *Etudes de mythologie* II, pág. 245. <<

[39] Véase la divertida conversación entre el alquimista y Mercurio en *Dialogus (Theatrum chemicum Britannicum*, 1613, IV, págs. 509 y siguientes). <<

[40] *Dichtung und Wahrheit*. <<

[41] Impreso en: *Geheime Figuren der Rosenkreuzer*. <<

[42] *Probleme der Mystik una ihrer Symbolik.* <<

[43] Sobre el agua como origen, véase, por ejemplo, la cosmogonía egipcia. <<

[44] Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*, pág. 199. <<

[45] [Fuente sellada]. *Canción sublime*, 4, 12. <<

[46] Es este realmente un proceso de vida normal, que, sin embargo, se desarrolla por lo común de una forma completamente inconsciente. El *anima* es un arquetipo siempre existente. (Véase [Jung]. *Psychologiste Typen*, definiciones [«Alma», «Imagen del alma»] y *Die Beziehungen*). La madre es el primer soporte de esta imagen, que también a ella le da el fascinante significado para el hijo. Por la vía de la hermana y figuras semejantes, camina después hacia la mujer amada. <<

[47] Los paralelismos que cito proceden preponderantemente de la literatura latina de los siglos XII al XVII. Uno de los textos más interesantes es el *Rosarium philosophorum*, de autor anónimo. Es un evidente «filósofo» y, al parecer, está convencido del hecho de que no se trata del afán normal de obtener oro, sino de un secreto «filosófico». El *Rosarium* fue impreso, por vez primera, con el título siguiente: *Rosarium philosophorum. Secunda pars alchimiae de lapide philosophorum vero modo praeparando continens exactam eius scientiae progressionem*. Se encuentra impreso en: *Bibliotheca chemica curiosa* [editada por Manget (us)]. II, págs. 87 y siguientes. Además en: *Artis auriferae* II, págs. 204 y siguientes. Mis citas proceden de esta última edición en su mayor parte. <<

[48] Véase sueño número 23. <<

[49] Asimismo en «Flor áurea» de la alquimia. Véase Senior Adolphus *Occulta philosophia*. La flor de oro procede del griego χρυσανθιον (Berthelot, *loc. cit.*, XLIX, 19) y χρυσανθεμον = Flor de oro, una planta mágica como la μωλυ de Homero, mencionada muchas veces por los alquimistas. La flor de oro es lo más noble y puro del pro. Este nombre se aplica también a la pirita. (Véase V. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* I, pág. 70). La fuerza del *aqua permanens* [agua eterna] es denominada «floración». (*Turba*, edit., por Ruska, pág. 204, 20). Los posteriores utilizan *flos* como expresión de la sustancia "de transformación mística". (Véase *flos citrinus* [flor amarilla] en: *Aurora consurgens; flos aeris aureus* [flor áurea del aire] en el *Consilium coniugii* en: *Ars chemica*, pág. 167; *flos est aqua nummosa* [la flor es el agua rica] (mercurio) en la *Allegaria sapientum* en *Theatrum chemicum Britannicum*, V, pág. 81; *flos eius (operis) est lapis* [la flor de la obra es la piedra]: en Mylius, *Philosophia reformata*, pág. 30). <<

[50] *Aurum nostrum non est aurum vulgi* [Nuestro oro no es el oro vulgar], dice el *Rosarium* [*Artis auriferae*. II, página 20]. <<

[51] [Pues nuestra piedra, o sea, el mercurio occidental, que se ha puesto por encima del oro y le ha superado, es lo que mata y lo que da la vida] (*loc. cit.*, pág. 223). <<

[52] «Entended, hijos de los sabios, lo que dice esta piedra extraordinariamente preciosa: … y mi luz supera a toda luz, y mis ventajas son superiores a todas las ventajas… Yo creo la luz, pero también las tinieblas corresponden a mi naturaleza…» (*loc. cit.*, pág. 239). Con respecto a la naturaleza peculiar de las citas de Hermes del *Rosarium*, véase (en este tomo) la nota 18 del capítulo siguiente. <<

[53] *Epístola ad Hermannum Archiepiscopum Coloniensem* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, V, pág. 899. <<

[54] [Se le encuentra tirado en la calle]. En el *Tractatus aureus* de Hermes, dice incluso *in síercore eiectus… vilis et vilissimus* [tirado en el muladar… vil y despreciativo en grado máximo —en la llanura, en las montañas y en las aguas]. <<

[55] Véase [Jung]. *Psychologische Typen* (Obras Completas, VI, págs. 189 y siguientes). <<

[56] Esta forma de exposición no quiere decir que la individualidad no se crea en cierto modo mientras no discurre la vida; lo que ocurre, simplemente, es que se tiene conciencia de ella. Existe ya en sí antes y desde el primer comienzo, pero latente, es decir, inconsciente. Véanse a este respecto mis explicaciones posteriores. <<

[57] Foucart: *Les Mistéres d'Eleusis*. <<

[58] (*Neun Bücher der Geschichte*, II, 58). <<

[59] Véase este concepto en [Jung]. *Psychologische Typen*, definición [«Enfoque»]. <<

[60] Véase Fleischer: *Hermes Trimegistus an die menschliche Seele*, pág. 6. Además, la figura redonda del hombre primitivo de Platón y el σφαιρος de Empédocles. Apoyándose en el *Timeo* de Platón, tanto el *anima mundi* como «el alma de los cuerpos» han tenido forma esférica para los alquimistas; asimismo el oro. Véase también Maier: De *circulo physico quadrato*, págs. 11 y siguientes. Sobre la relación del «elemento redondo» con el cráneo y la cabeza, respectivamente, véanse mis explicaciones en: *Das Wandlungssymbol in der Meese* [Obras Completas, XI, págs. 219 y siguientes]. <<

[61] Véase el argumento de san Agustín de que Dios no es el Sol, sino quien lo ha hecho. (*In Ioannis evangelium*, XXXIV, 2) y el testimonio de san Eusebio, que veía aún una adoración «cristiana» al Sol (*Constantim oratio and sanctorum coelum*, VI). <<

[62] Véase Fierz-David: *Der Liebestraum des Poliphilo*. <<

[63] La introducción de Béroalde de Verville a la edición francesa de la *Hypnerotomachia* en 1600 muestra esta concepción con toda claridad. Véanse a este respecto mis explicaciones en: *Paracelsus als geistige Erscheinungs*. <<

[64] Ruska: *Turba*. <<

[65] «Él mismo lo dijo». Se refería a la autoridad de Pitágoras. <<

[66] Véase a este respecto *Liber Platonis quartorum* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, V, págs. 149 y siguientes, y 174. Este tratado es un texto herranita, importante para la historia de la alquimia, existente en los idiomas árabe y latín. Por desgracia, este último presenta una gran corrupción. El tiempo de redacción del original puede remontarse quizás al siglo X. Véase Steinscheider: *Die europaïschen Übersetzungen aus dem Arabischen*, pág. 44. <<

[67] Me remito a mis explicaciones en: *Paracelsus als geistige Erscheinung*. <<

[68] Escribí este pasaje en la primavera de 1935. <<

[69] Respecto a este concepto, véanse [Jung]. *Die Beziehungen*. <<

[70] Me remito a la exposición de Zimmers en: *Kunstform una Yoga im indischen kultbid*, así como a Wilhelm y Jung: Das *Geheimmis der Goldenen Blüte*. <<

[71] En las proximidades de Darjeeling. <<

[72] Avalon: *The Serpent Power*, VII. <<

[73] Véase Reitzenstein: *Die hellenistinchen Mysterien religionen*. <<

[74] Las comillas significan que no «establezco» nada con la expresión «metafísica», sino que la adopto en un uso psicológico, impropio, y caracterizo con ella la manifestación peculiar de los sueños. <<

[75] Según dice Eckhart: *ez ist zemâl einne, niht ûze, sunder allez inne*. (Es sobre todo interior, no exterior, sino todo interior). (*Deutsche Mystiker*, II, págs. 8, 37). <<

[76] Dado que el sueño no me ha «nombrado», sino que, a lo sumo, ha hecho alusión a mí, es evidente que el inconsciente no tiene intención alguna de destacar mi importancia personal. <<

[77] Véase Jung: *Psychologische Typen*, cap. X. <<

[78] Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I. <<

[79] Él (Monogenes) es el mismo que mora en la mónada, que está en Setheus y que vino del lugar del que nadie puede decir dónde está… De él vino la mónada, como un *buque*, cargado con todo lo bueno, y como un *campo*, lleno o plantado de árboles de toda especie, y como una ciudad, llena de todas las razas de la Humanidad… Esta es la clase de la mónada, en la que está presente todo esto: se encuentran doce mónadas como corona en su cabeza… Y en lo que atañe a su velo, que la envuelve para protegerla, tiene doce puertas… La misma es la ciudad madre de lo creado con carácter único». Destacado por Jung. (Baynes: *A Coptic Gnostic Treatise*, pág. 89). <<

[80] Buda, Shiva, etc., en el loto; Cristo en la rosa, en el regazo de María (a este respecto, existe material abundante en: Salzer: *Las alegorías y adjetivos de María*); el lugar germinal del cuerpo del diamante en la floración áurea. Véase a este respecto la *circumambulatio* en el espacio cuadrado, sueño 16. <<

[81] Baynes, *loc. cit.*, pág. 58: Véase a este respecto el mándala Vajra, en cuyo centro se halla el gran Done, rodeado de doce más pequeños, como la mónada coronada por doce mónadas. Además, se encuentra también un dorje en cada una de las cuatro puertas. <<

[82] Tú eres la casa y el que mora en ella, *loc. cit.*, pág. 94. <<

[83] *loc. cit.*, pág. 70. <<

[84] Véase Ireneo: *Adversus haereses*, III, XI, y Clemente: *Stromata*, V, VI. Similar al tetramorfo como cabalgadura de la Iglesia. <<

[85] *Rosarium (Artis auriferae*, II, pág. 240). Las citas sobre Hermes proceden del capítulo IV del *Tractatus aureus [Ars chemica*, págs. 23 y siguiente, y *Bibliotheca chemica*, I, págs. 427 y siguiente]. «No puede ocurrir nada mejor y más digno de veneración en el mundo que la unión de mí con mi hijo». <<

[86] Baynes: *loc. cit.*, pág. 87. <<

[87] Las citas que hace de Hermes el autor anónimo del *Rosarium* contienen modificaciones arbitrarias que significan mucho más que versiones defectuosas. Son auténticas nuevas creaciones a las que presta mayor autoridad mediante el uso del nombre de Hermes. He comparado las tres ediciones del *Tractatus aureus*, impresas en 1566, 1610 y 1692, y descubierto que coinciden todas. Las citas del *Rosarium* figuran así en el *Tractatus aureus: lIam Venus ait: Ego genero lumen, nec tenebrae meae naturae sunt… Me igitur et fratri iunctis nihil melius ac venerabilius* (Pues Venus dice: La luz nace de mí, y las tinieblas no pertenecen a mi naturaleza… Por ello no hay nada mejor ni más digno de veneración que la unión de mí con mi hermano). <<

[88] Véase Milio: *Phil Ref.*, pág. 19. <<

[89] *Artis auriferae*, II, pág. 356. (Y así, el filósofo no es el señor de la piedra, sino más bien su servidor). <<

[90] *loc. cit.*, pág. 359. <<

[91] Véase Jung: *Die Beziehungen*. <<

[92] La edición angloamericana presenta aquí la siguiente nota al pie de página: «La "cadena homérica" de la alquimia es la serie de grandes sabios que, comenzando con Hermes Trimegisto, enlazan cielo y tierra entre sí. Al mismo tiempo, es una cadena de sustancias y diversos estados químicos que aparecen en el transcurso del proceso alquimista. Véase *Áurea catena Homeri*». <<

[93] Véase *Paracelsus als geistige Erscheinung*. <<

[94] El maestro Eckhart dice: «… "No he venido a este mundo a poner paz, sino espada; pues he venido a separar al hermano, el hijo, la madre, el amigo, que son tus verdaderos enemigos. Si tus ojos quieren verlo todo, y tus oídos quieren oírlo todo, y tu corazón quiere pensarlo todo en la verdad, entonces tu alma tendrá que dispersarse en todas estas cosas"». <<

[95] Véase mi obra *Über Wiedergeburt*. <<

[96] Vollers: *Chidher*, II, págs. 235 y siguientes. <<

[97] *Artis auriferae*, II, pág. 239. (Protégeme y te protegeré. Regálame lo que me corresponde para que yo te ayude). Esta cita, extraída del *Tractatus aureus*, figura así en la edición de 1566 (*Ars chemica): Largiri vis mihi meum aut adiuvem te*. (Regálame lo mío para que yo te ayude). <<

[98] Una cita de Aristóteles en el *Rosarium (Artis auriferae*, II, pág. 317) dice: *Elige tibi pro lapide, per quem reges venerantur in Diadematibus suis… quia ille est propinquus igni*. (Elige para ti como piedra la que hace en las coronas de los reyes que estos sean venerados… *pues esta [piedra] está cerca del fuego*). <<

[99] Véase a este respecto el texto de Comario, en el que Cleopatra explica el significado del agua. (Berthelot, *Alchimistes grecs*, IV, XX, págs. 8 y siguientes). <<

[100] *Rosarium (Artis auriferae*, II, pág. 378): *Lapis noster hic est ignis ex igne creatus et in ignem vertitur, et anima eius in igne moratur*. (Esta piedra nuestra es fuego salido del fuego y se convertirá en fuego, y su alma vive en el fuego). El complemento a esto podría ser: *Item lapis noster, hoc est ignis ampulla, ex igne creatus est, et in eum vertitur*. (Asimismo, nuestra piedra, el frasco del fuego, ha salido del fuego y vuelve de nuevo a este). (*Allegoria sapientum* en: *Bibliotheca chemica*, I, pág. 468a). <<

[101] El *aqua nostra* se denomina también *permanens,* correspondiente al ὕδωρ Θετον de los griegos: *aqua permanens, ex qua quidem aqua lapis noster preciosissimus generatur,* dice en *Turba philosophorum. (Artis auriferae,* I, página 13). (El agua permanente, de la que surge nuestra piedra más preciosa). *Lapis enim est haec ipsa permanens aqua, et dum aqua est, lapis non est (loc. cit.*, pág. 16). (La piedra es esta agua permanente, y no es piedra en tanto es agua). La baratura del agua se destaca muchas veces —así *loc. cit.*, pág. 28—: *Quod quaerimus publice minimo precio venditur, et si nosceretur ne tantillum venderent mercatores*. (Lo que buscamos se vende públicamente a precio muy bajo, y si se supiera lo que es, los mercaderes no lo venderían tan barato). <<

[102] Por lo general, indicado la manera oscura por los alquimistas. Por ejemplo, la cita de Aristóteles en el *Rosarium (Artis auriferae*, II, pág. 318): *Fili, accipere debes de pinguiori carne* (Hijo, has de comer de la carne grasa). En el *Tractatus aureus* (cap. IV) se dice: *Homo a principio natura generatur, cuius viscera carnea sunt…* (El ser humano ha tenido su origen en la Naturaleza, y sus entrañas son de carne). <<

[103] Véase a este respecto Jung: *Paracelsus ais geistige Erscheinung*. (Párrafos 185 y siguientes). <<

[104] De Hyleal. *Chaos*, págs. 204 y siguientes. <<

[105] «Teniendo el deseo de separarme y estar en Cristo». (*Phil*, I, 23). <<

[106] La «magnesia» de los alquimistas no tiene nada que ver con la magnesia (MgO). Para Khunrath (*loc. cit*., pág. 161) es *materia caelestis atque divina*; por consiguiente, la *materia lapidis philosophorum*, la sustancia de transmutación o del arcano. <<

[107] Khunrath, *loc. cit.*, págs. 203 y siguiente. <<

[108] *loc. cit.*, pág. 207. <<

[109] Una representación figurada de este motivo en Maier, *Scrutinium chymicum*: Emblema XXI. Cierto que Maier comprende de forma distinta el ternario. Dice (página 63): *Similiter volunt Philosophi quadrangulum in triangulum ducendum esse, hoc est, in corpus, spiritum & anima, quae tria in trinis coloribus ante rubedinem praeviis apparent, utpote corpus seu térra in Saturni nigredine, spiritus in lunari albedine, tanquam aqua, anima sive aer in solare citrinitate. Tum Triangulus perfectus erit, sed hic vicissim in circulum mutari debet*, *hoc est, in rubedinem invariabilem*. (Asimismo, afirman los filósofos que el cuadrángulo tendría que convertirse en triángulo, es decir, en cuerpo, espíritu y alma, los que aparecen en tres colores, precediendo al rojo, concretamente, el cuerpo o la tierra en negro saturnino; el espíritu, en blanco lunar, como el agua; el alma o el aire, amarillos como el sol. Entonces estará completo el triángulo, aunque tiene que transformarse a su vez en un círculo, es decir, en el rojo invariable). El cuarto es aquí el fuego, y ciertamente, uno permanente. <<

[110] Véase «ciudad» y «castillo» en el comentario al sueño 10. También los alquimistas entienden como *oppidum* (ciudad) el *rotundum* surgido del cuadrángulo. Véase Egidio de Vadis, *Dialogus inter naturam et filium philosophiae* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), II, pág. 115. <<

[111] Una cita atribuida al falso Aristóteles. Está en el *Tractatus Aristotelis alchemistae ad Alexandrum Magnum (Theatrum chemicum Britannicum*, V, págs. 880 y siguientes), pero no se puede demostrar. <<

[112] En los escolios al *Tractatus aureus (Hermetis Trismegisti tractatus vere aureus de lapidis philosophici secreto cum scholiis Dominici Gnosü*) se habla (pág. 43) de *quadrangulum secretum sapientum* (el cuadrángulo secreto de los sabios). En el centro del cuadrado, está un círculo con radiación. Dice de este el escolio: *Divide lapidem tuum in quatuor elementa… et coniunge in unum et totum habebis magisterium*. (Divide tu piedra en los cuatro elementos… y reúnelos en uno, y así tendrás todo el magisterio). (Cita extraída del falso Aristóteles). Al círculo que está en el centro se le llama mediador, *pacem faciens inter inimicos sive elementa imo hic solus «mediator» efficit quadraturam circuli* (el mediador, que procura la paz entre los enemigos o «los cuatro» elementos; es incluso el que obra la cuadratura del círculo) (*loc. cit*., pág. 44). La circunvalación tiene su paralelismo en la *circulatio spirituum sive distilla tio circularis, hoc est exterius intro, interius foras: item inferius et superius, simul in uni circulo conveniant*, *neque amplius cognoscas, quid vel exterius, vel interius, inferius vel superius fuerit: sed omnia sint unum in uno circulo sive vase. Hoc enim vas est Pelecanus verus Philosophicus, nec alius est in toto mundo quaerendus…* (en el girar de los espíritus o de la destilación circulatoria, es decir el exterior hacia dentro, el interior hacia fuera: asimismo, tampoco tú, si lo inferior y lo superior se desplomaran en uno y el mismo círculo, no reconocerías ya lo que estaba fuera, dentro, abajo o arriba: sino que todo sería una misma cosa en un solo círculo o recipiente. Este recipiente es concretamente el verdadero pelícano filosófico, y no se encuentra ninguno más en el mundo entero). La división en cuatro partes es el *exterius*: cuatro ríos que fluyen hacia dentro y hacia fuera del «océano» interior. (*loc. cit*., págs. 262 y ss). <<

[113] Wilhem y Jung: *Das Geheimnis del Goldenen Blüte*, edición de 1939, pág. 112. <<

[114] Jung: *Der Geist Mercurius*. <<

[115] Edit., por Preisendanz, pág. 195. <<

[116] Véase Bruchmann: *Epitheta Deorum, quae apud poetas Graecos leguntur*, siglo v. <<

[117] *Les Images des dieux des anciens*, pág. 403. <<

[118] Jung: *Paracelsus als geistige Erscheinung*. (Párrafo 168, y 206 y siguientes). <<

[119] Véase Jung: *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*. <<

[120] Budge: *The Gods of the Egyptians*, I, págs. 21 y 404. <<

[121] Este sueño ha merecido una dedicación especial en mis conferencias sobre *Psicología y religión*. <<

[122] Mosaico órfico de Tramithia (Eisler, *Orpheus the Fisher*, págs. 271 y siguiente). Se podría considerar jocosa esta inscripción con facilidad sin contravenir con ello el espíritu de los misterios de la Antigüedad. Compárense, por ejemplo, los frescos existentes en la Villa *dei misteri*, de Pompeya (Maiuri: *La Villa dei misteri*), donde la embriaguez y el éxtasis no solo están cerca entre sí, sino hasta son una y la misma cosa. Pero como las iniciaciones tienen desde tiempos remotos también significado salvador, el consejo podría ser considerado eventualmente una advertencia frente a la bebida de agua, ya que, como es sabido, el agua potable es en las regiones meridionales la madre de la disentería y el tifus. <<

[123] *Der bacchische Orpheus*, Eisler, *loc. cit*. <<

[124] Así dicen poco más o menos las opiniones del sujeto soñante. <<

[125] (Es dejada caer una serpiente de oro en el regazo del iniciado y, abajo, sacada de nuevo). Arnobius, *Adversus gentes*, V, 21. Sobre usos semejantes en la Edad Media, véase Hammer-Purgstall: *Mémoire sur deus coffrets gnostiques du Moyen Age*. <<

[126] Avalon: *The Serpent Power*; Woodroffe: *Shaktiand Shakta* <<

[127] Los alquimistas se remiten a Lactancio, *Opera*, I, pág. 14, 20; *a chao quod est rudis inordinataeque materiae confusa congeries* (del caos, que es un confuso montón de materia tosca y desordenada). <<

[128] Dreyfus: *Adam una Eva nach Auffassung des Midrasch*, citado en Reitzenstein: *Poimandres*, pág. 258. <<

[129] No hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos (literalmente, en el sentido). <<

[130] Vivió a comienzos del siglo XVII en la Inglaterra (el seudónimo significa «pacífico amante de la verdad»). <<

[131] *Erklarung der Hermetisch-Poetischen Werke Herrn Georgü Riplaei*, págs. 133 y siguientes. <<

[132] Véase Jung: *Mysterium coniunctionis*, II, pág. 34, nota número 121. <<

[133] Véase a este respecto el comentario al sueño 10. Además: *et ego vinctus ulnis et pectori meae matris et substantiae eius, continere, et quiescere meam substantiam fació* (y sujeto al brazo y el pecho de mi madre y a su sustancia, doy coherencia y reposo a mi sustancia). (*Tractatus aureus*, IV [*Ars chemica*, pág. 24]). <<

[134] La idea del *anima* en mi definición no es, en modo alguno, un hecho nuevo, sino más bien un arquetipo con el cual nos encontramos en los lugares más diversos. Era conocido también de la alquimia, como muestra el siguiente escolio: *Quemadmodum in Sole ambulantis corpus continuo sequitur umbra… sic hermaphroditus noster Adamicus quamvis in forma masculi appareat, semper tamen in corpore occultatam Evam sive foeminam suam secum circumfert*. «[En la misma forma que la sombra sigue al que marcha al Sol… así nuestro hermafrodita adanístico, aunque su figura tiene aspecto masculino, lleva en él a la Eva o mujer escondida en su cuerpo]. (*Tractatus aureus*, en: *Bibliotheca chemica*, I, pág. 417b). <<

[135] Véase Jung: *Psychologische Typen*, definiciones [«función inferior»]. <<

[136] *Tractatus aureus* en *Ars chemica*, pág. 17: *verum masculus est coelum foeminae, et foemina terra masculi* [El hombre es el cielo de la mujer, y la mujer es la tierra del hombre]. <<

[137] [Aquella tierra virgen todavía no regada por las lluvias]. *Adversus Judaeos*, XIII.
<<

[138] La alquimia consideraba esta síntesis como uno de sus cometidos más fundamentales: *Coniugite ergo masculinum servi rubei filium suave odoriferae uxori et iuncti artem gignent* [Por tanto, unid al hijo masculino del esclavo rojo con su fragante esposa, y, unidos, producirán el arte] (Ruska, *Turba*, pág. 62). La síntesis era representada, con frecuencia, en forma de incesto hermano-hermana, idea que posiblemente se base en la *Visio Arislei (Artis auriferae*, I). <<

[139] El «testudo» es un instrumento de la alquimia, una concha con la que se tapaba en el horno el recipiente empleado para la cocción. Véase Rhenanus: *Solis e puteo emergente*, pág. 40. <<

[140] Jung: *Symbole der Wandlung*. <<

[141] *Artis auriferae*, II, pág. 220: una cita de Senior. La *viriditas* recibe también ocasionalmente el nombre de *azoth*, que es uno de los símbolos de la «piedra». <<

[142] El anónimo, llamado Christianos, es, según Berthelot (*Les Origines de l'alchimie*, pág. 99 y siguiente) un contemporáneo de Estéfano de Alejandría, o sea, que aproximadamente vivió a comienzos del siglo VII. <<

[V] Berthelot: *Alchimistes grecs*, VI, V, 6, línea 16: El εκραυγαζεν casi animal (gritar) indica un estado de éxtasis. <<

[144] Un tratado atribuido a ella (¿de origen árabe?) con el título *Practica Mariae Prophetissae in artem alchemicam* en: *Artis auriferae*, I, págs. 319 y siguientes. <<

[145] *Panarium*, XXVI. Sobre otras posibles relaciones respecto a la Mariamne y la María Magdalena de *Pistis Sophia*, véase Leisegang: *Die Gnosis*, págs. 113 y siguiente, y Schmidt: *Escritos gnósticos en lengua copta*, VIII, páginas 596 y siguientes. <<

[146] Aros = Hors. Un complemento del diálogo de María podría ser (Ισις προφητις τω υιω αυτής). (Berthelot, *Alchimistes grecs*, I, XIII). Isis y María se podrían confundir fácilmente. <<

[147] *Matrimonifica gummi cum gummi vero matrimonio* en: *Artis auriferae*, I, pág. 320. <<

[148] Hyleal. *Chaos*, pág. 239. <<

[149] *Aphorismi Basiliani* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, IV (1613), pág. 368. <<

[150] *Ars chemica*, págs. 247 y 255. <<

[151] Arnaldo de Vilanova (*Carmen* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, IV [1613], pág. 614 y siguiente) ha resumido de forma muy acertada la quintaesencia del tratado en los versos siguientes: *María, mira sonat, breviter quae talia sonat: ∕ Gummi cum binis fugitivum figit in imis. ∕… Filia Platonis consortia iungit amoris: ∕ Gaudet massata, quando tria sunt sociata*. <<

[152] Véanse a este respecto mis exposiciones sobre el *adech* de Paracelso en: *Paracelsus als geistige Erscheinung*. <<

[153] I, 43. Véase *The Upanishads*, II, págs. 85 y sig. <<

[154] En la distinción XIV de la *Allegoriae sapientum (Theatrum chemicum Britannicum*, V, pág. 86), se encuentra una exposición algo distinta: *Unum et est duo, et duo et sunt tria, et tria, et sunt quator, et quator, et sunt tria, et tria, et sunt duo, et duo et sunt unum*. [Uno y es dos, y dos y son tres, y tres y son cuatro, y cuatro y son tres, y tres y son dos, y dos y es uno]. Con esto se representa de forma evidente la división en cuatro de la unidad, y la síntesis de las cuatro partes en una sola cosa. <<

[155] Véase *Dichtung und Wahrheit*. <<

[156] Sudhoff-Mathiesen, XII. <<

[157] Huser: II, pág. 451. El *aqua mercurialis* se denomina aquí *Bacchi candens et limpidus humor* [Humor resplandeciente y límpido de Baco]. El rey y el hijo son unidos en la operación, por lo que al final solo quedan el rey renovado y los cinco criados. El *senarius* (los seis) desempeñan en la alquimia un papel modesto ya solo más tarde. <<

[158] Huser: I, pág. 530. <<

[159] A este respecto, véase el *Fausto*, II parte. Los ángeles llevan al cielo lo «inmortal» de Fausto, después de haber engañado al diablo en este sentido. Según la antigua idea, es esta la «entelequia de Fausto». <<

[160] Véanse a este respecto los movimientos de la sustancia de transmutación en la *Tabula smaragdina* (*De alchemia*, pág. 363). <<

[161] [Nos procuró mediante su descenso una ascensión satisfactoria y salvadora]. (*Sermo* IV *de ascensione Domini*, col. 312). <<

[162] Picinelo: *Mundus symbolicus*. <<

[163] *Vom irdischen und himmlischen Mysterium*, capítulo V, 1 y sig. <<

[164] *Vom dreyfachen Leben*, cap. IX, 58 y siguientes. <<

[165] *De signatura rerum*, cap. XIV, 11. <<

[166] *loc. cit.*, cap. XIV, 12. <<

[167] *loc. cit.*, cap. XIV, 13. <<

[168] *loc. cit.*, cap. IV, 25. <<

[169] Véase Jung y Berényi: *Das göttliche Kind*. <<

[170] Böhme: *De signatura rerum*, IV, 26. <<

[171] Böhme: *Gespräche einer erleuchteten una unerleuchteten Seele*, págs. 11-24. <<

[172] *Rosarium* (*Artis auriferae*, II, págs. 214 y siguientes). <<

[173] *loc. cit.*, pág. 213: «… nec *intrat in eum (lapidem) quod non sit ortum ex eo, quoniam si aliquid extranei sibi apponatur, statim corrumpitur*. [Y no entra en él nada que no haya salido de él, pues si se le añadiera algo ajeno, se corrompería al instante]. <<

[174] [*Satiricón*, párrafo 38: «Es una fantasía, no un ser humano»]. <<

[175] *Fili, extrae a radio suam umbram: accipe ergo quartam partern sui, hoc est, unam partem de fermento et tres de corpore imperfecto*, etc. [Hijo, extrae del rayo su sombra: o sea, toma la cuarta parte de ello, es decir, una parte de fermento y tres partes de cuerpo imperfecto]: Precepto para la obtención de la *lapis*. (Cita de Hermes: *Rosarium*, *Artis auriferae*, II, pág. 317). Con respecto a *umbra*, véase *loc. cit.*, pág. 233: *Fundamentum artis est Sol, et eius umbra*. [El fundamento del arte es el Sol y su sombra]. El texto responde al *Tractatus aureus* solo en el sentido, pero no literalmente. <<

[176] Véase el sueño 58. El buitre, el águila y el cuervo de la alquimia son sustancialmente sinónimos. <<

[177] [El buitre… dice con voz fuerte: «Yo soy el negro blanco y el amarillo rojo»]. También es arbitraria esta cita de Hermes. El pasaje reza en realidad: *Ego sum albus nigri, et rubeus albi, et citrinus rubei, et cene veridicus sum*. [Soy el blanco del negro, y el rojo del amarillo, y el amarillo del rojo, y digo ciertamente la verdad]. (*Tractatus aureus*, pág. 112). De esta forma se expresan tres significados en cuatro colores, en contraposición con la fórmula de Hortulano, que da a la *lapis* cuatro naturalezas y tres colores. (*De alchemia*, pág. 372). <<

[178] *loc. cit.*, pág. 207. [Nuestra piedra procede de los cuatro elementos]. <<

[179] *loc. cit.*, pág. 208. [Los cuatro elementos están distribuidos con uniformidad en el oro]. <<

[180] *Rosarium, loc. cit.*, pág. 317. [Hijo, toma del cuerpo más simple y de los redondos, y no tomes de los triangulares o cuadrangulares, sino del redondo: pues lo redondo está más cerca de la sencillez que lo triangular. Por tanto, hay que asegurar que el cuerpo sencillo no tiene ninguna esquina, pues es el primero y último entre los planetas, como el Sol entre las estrellas]. <<

[181] (*Lapis*) *nihilominus non funditur, nec ingreditur, nec permiscetur: sed vitrificatur*, etc. [(La piedra) no se puede fundir, ni penetrar, ni mezclar, sino que se vitrifica]. (Cita de Ademaro en: *Rosarium*, *loc. cit*., pág. 353). <<

[182] Existen a este respecto paralelos parapsicológicos muy interesantes que no puedo mencionar aquí. <<

[183] Véase el comentario al sueño 23. <<

[184] Véase Wilhelm y Jung: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*. <<

[185] Véase a este respecto Valli: *La conversación secreta de Dante y Fedeli d'Amore*.
<<

[186] Véase *Rosarius minor* en: *De alchemia*, págs. 309 y siguientes. <<

[187] *Ab eo, quod nigram caudam habet abstine*, *terrestrium enim deorum est*. [Permanece lejos de lo que tiene cola negra, pues pertenece a los dioses de la Tierra]. (*Symbola Pyíhagore phylosophi* en: Ficino, *Auctores platonici*, fol. X, III). <<

[188] Aunque el tema de este trabajo no permite explicaciones extensas sobre la psicología de los sueños, tengo que hacer aquí algunas observaciones aclaratorias. Sentarse juntos a una mesa significa relación, unión, «composición». La mesa redonda significa aquí la composición para constituir la separada del yo consciente, o sea, que es inconsciente, este hecho significa la existencia de una capa aislante del inconsciente personal, colocado entre el yo y el *anima*. La existencia de un inconsciente personal demuestra que los contenidos personalmente inherentes, que tendrían que ser conscientes en realidad, son ilógicamente inconscientes. Por consiguiente, se da aquí una consciencia defectuosa o hasta inexistente de la llamada sombra. La sombra corresponde a una personalidad negativa del yo, o sea que comprende todas las propiedades cuya existencia es penosa y lamentable. Al ser inconscientes, la sombra y el *anima* están mutuamente contaminadas en este caso, lo que en el sueño es representado por «matrimonio» poco más ρ menos. Pero si ahora es reconocida y comprendida la existencia del *anima* (o de la sombra), tiene lugar una separación de las dos figuras, como ha ocurrido en nuestro caso, en el que la sombra es reconocida como perteneciente al yo, y el *anima* como no perteneciente al yo. <<

[189] Véase a este respecto lo que se ha dicho sobre la función del *anima* en mi exposición *Über die Archetypen des kollectiven ümbewubten*. En el tratado *Hermes an die menschliche Seele* es llamada esta «el intérprete supremo y el camarero más próximo» (de lo eterno), con lo cual se define acertadamente su función mediadora entre el consciente y el inconsciente. <<

[190] *Rosarium* (*Artis Auriferae*, II), pág. 237. <<

[191] *loc. cit.*, pág. 238. <<

[192] *loc. cit.*, págs. 235 y siguiente. <<

[193] *loc. cit.*, pág. 231. <<

[194] El útero es el centro, el recipiente dispensador de vida. La piedra, como el Santo Grial, es el recipiente creador mismo, el *elixir vitae*. Está rodeado de espirales, símbolo de una aproximación indirecta, circunvaladora. <<

[195] El centro del mándala corresponde al cáliz del loto indio: sede y lugar de nacimiento de los dioses. La denominación de *padma*, que se le da, tiene significado femenino. El *vas* es comprendido con frecuencia en la alquimia como útero, en el que se forma el «niño». En la letanía del Rosario, María es calificada tres veces de *vas (vas spirituale*, *honorabile y vas insigne devotionis*); en la poesía medieval, también se la llama «flor del mar», que encierra en sí a Cristo. (Véase sueño 36). El recipiente del Santo Grial está en relación más estrecha con el recipiente hermético: Wolfram von Eschenbach llama *lapis exilis* a la piedra del Santo Grial; Arnaldo de Vilanova (muerto en 1313) llama a la *lapis «lapis exilis»*, piedra insignificante (*Rosarium, loc. cit*., pág. 210), lo que debería ser importante para la interpretación de Wolfram. <<

[196] Véase Avalon: *The Serpent Power* (Shat-Chakra-Nirupana). <<

[197] Sinónimo de «floración áurea». <<

[198] Esta proyección está pensada como fenómeno espontáneo y no, quizá, como desplazamiento intencionado hacia el interior. La proyección no es un fenómeno de la voluntad. <<

[199] *In Polo est Cor Mercurii, qui verus est Ignis, in quo regules est Domini sui, navigans per mare hoc magnum… cursum dirigat per aspectum Astri Septentrionalis*. (Filaleteo, *Introitus apertus*, pág. 655). <<

[200] *Paracelsus al geistige Erscheinung*. (Párrafo 229 y 237). <<

[201] Los mándalas «perturbados» aparecen en ocasiones. Comprende esto todas las formas que difieren del círculo, del cuadrado o de la cruz de brazos iguales; igualmente aquellas cuya cifra básica no es cuatro, sino tres o cinco. Los números seis y doce constituyen una cierta excepción en este caso. El doce se puede referir también al cuatro y al tres. Los doce meses y los doce signos del Zodiaco son símbolos circulares de que se puede disponer. El seis es asimismo un conocido símbolo circular. El tres indica preponderancia de ideas y voluntad (trinidad); el cinco, el hombre físico (materialismo). <<

[202] Véase «Teoría de la función» en *Psychologische Typen*, de Jung. <<

[203] Jung: *Psychologische Typen*. (Párrafo 621 y siguientes). <<

[204] *Ait autem ipse salvator: Qui iuxta me est, iuxta ignem est, qui longe est a me, longe est a regno*. [Pero el mismo Salvador dice: Quien está cerca de mí está cerca del fuego; quien está lejos de mí está lejos del reino]. Orígenes: *Homiliae in Jeremiam*, XX, 3, citado en: Preuschen, *Antilegomena*, pág. 44. <<

[205] Kautzsch: *Die Apokryphen una Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, II, págs. 251 y 254. <<

[206] En *Psychologie und Religión*, de Jung, se comenta este sueño extensamente. <<

[207] Tratado detalladamente en *Psychologie ana Religión*, de Jung. (Párrafo 112 y siguientes). <<

[208] Bischoff: *Die Elemente der Kabbalah*, I, págs. 63 y siguientes. En el *loc. cit.*, pág. 175 y siguientes, se mencionan más relaciones del «32». <<

[209] *De occulta philosophia*, II, cap. XV, XXXII. <<

[210] *Die Kabbala*, pág. 137 y siguiente. <<

[211] [El camino supremo que todo lo abarca]. *Kabbala denudata*, I, pág. 601 y siguiente. <<

[212] *Le Symbolisme des nombres*, pág. 378. <<

[213] Véase Hipólito: *Elenchos*, lib. V, cap. X. <<

[214] Bajorrelieve de Philae (Budge: *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I, pág. 3; además, *The Book of the Dead* (papiro de Hunefer, pl. 5). Ocasionalmente tres con cabezas de animales y uno con cabeza humana, como en el papiro de Kerasher (Budge, *loc. cit*. En un manuscrito del siglo VII (Gellone), llevan los evangelistas hasta sus cabezas de animal, como en otros muchos monumentos románicos. <<

[215] [Sol naciente]. Llamado así por Meliton von Sardes. Del *Analecta Sacra*, citado en Cumont: *Textes et monuments relatifs aux mystéres de Mithra*, I, pág. 355. <<

[216] Delacotte: *Guillaume de Digulleville*. <<

[217] Una representación que corresponde a la del sueño de la esfera que contiene muchas esferas más pequeñas. (21, párrafo 198.1). <<

[218] Véase a este respecto circulus flavus et… alter caeruleus [un círculo amarillo… y otro azul marino] en Orígenes: Contra Celsum, VI, cap. 38. <<

[219] [El círculo que ves es el calendario ⁄ Que dentro de su vuelta completa ⁄ Indica los días de los santos ⁄ Cuando deben ser celebradas. ⁄ Cada estrella está allí un día. ⁄ Cada sol, un espacio de tiempo ⁄ De treinta días o de un signo del Zodiaco (pág. 205)]. <<

[220] [Tres son los colores fundamentales: verde, rojo y pro. Estos tres colores se ven en muchos trabajos de seda irisada hechos a mano y en el plumaje de muchas aves, por ejemplo en el pavo real. ¿No puede el rey todopoderoso, que convierte los tres colores en una unidad, hacer que una sustancia sean tres?, pág. 213]. <<

[221] Véanse respecto a este concepto mis explicaciones sobre «inflación» en: *Die Beziehungen*. (Párrafo 227 y siguientes). <<

[222] Véanse los comentarios a Das *Geheimnis der Goldenen Blüte*, de Wilhelm y Jung. (Párrafo 31 y siguientes). *Die Beziehungen*, de Jung; y, además, *Über Mandalasymbolik*, también de Jung). <<

[223] En el crucero de la catedral de Basilea. [Resucitaré cuando ella cambie]. <<

[224] Esto fue observado especialmente en los hombres. Que se deba a la casualidad o no, es cosa que escapa de mis conocimientos. <<

[225] Observado fundamentalmente en mujeres. Pero la escasa frecuencia de la observación no permite ulteriores conclusiones. <<

[226] He mencionado aquí únicamente pocos de tales paralelismos. <<

[227] La misma imagen que se ofrece como meta en nuestro material sirve, vista desde el punto de vista del material histórico, con frecuencia también de imagen del origen. Menciono como ejemplo la representación del Paraíso, del Antiguo Testamento, y especialmente la creación de Adán, del libro eslavo de *Enoc* (Förster: *Adams Erschaffung und Hamengebung*, págs. 477 y siguientes). <<

[228] Si los 400 sueños se dividen en grupos de 50, corresponden a cada uno de los 8 grupos los siguientes mándalas: 1: 6 mándalas; 2: 4 mándalas; 3: 2 mándalas; 4: 9 mándalas; 5: 11 mándalas; 6: 11 mándalas; 7: 11 mándalas; 8: 17 mándalas. Por consiguiente, se observa un aumento notable del motivo mándala. <<

[229] [La obra más natural y perfecta consiste en producir su igual]. <<

[230] Un ejemplo desalentador de esta clase de «alquimia» es la obra ilustrada *Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16, und 17*. Jahrpundert (Figuras secretas de los Rosacruz de los siglos XVI y XVII). También el llamado Código Salón, de la primera mitad del siglo XVIII, nos permite profundizar en esta literatura asombrosa. (Hall: *Codex Rosea Crucis*). <<

[231] *loc. cit.*, páginas 231 y siguientes. <<

[232] Esta voz procede de ιός (veneno). Pero tiene poco más o menos el significado de la tintura roja en la alquimia posterior, razón por la cual he dado a *iosis* el significado de «enrojecimiento». <<

[233] Se muestra esto con claridad en los escritos de Dorn, quien, desde el punto de vista de la trinidad, sostiene una viva polémica en relación con la cuaternidad, la *quadricornutus serpens* [serpiente de cuatro cuernos]. Véase *Psychologie und Religion* (Psicología y religión), de Jung. <<

[234] Véase al respecto *Paracelsus als geistige Erscheinung* (Paracelso como fenómeno espiritual), de Jung. <<

[235] *Rosarium* en: *Artis auriferae,* II, pág. 264. *El aqua permanens es la forma ignea verae aquae* [la forma ígnea del agua verdadera]. Riplaeo: *Opera omnia chemica,* pág. 62: *Anima aerea est secretus ignis nostrae philosophiae, oleum nostrum, riostra aqua mystice* [El alma del aire es el fuego secreto de nuestra filosofía, nuestro aceite, nuestra agua de especie mística]. *Figurarum aegyptiorum*, pág. 6: «*… aqua philosophorum est ignis*» [el agua de los filósofos es fuego]. *Musaeum hermeticum,* pág. 653: *Est nempe in aqua nostra requisitus… ignis*, etc. [En nuestra agua se busca concretamente el fuego]. *Aurora*, I, cap. XI, parábola sexta (edit. por Franz): *Sénior dicit: Cumque voluerint extrahere hanc aquam divinam, quae est ignis, calefaciunt igne suo, qui est aqua, quem mensurati sunt usque in finem et occultaverunt propter insipientiam fatuorum* [Sénior dice: Y si quieren extraer esta agua divina, que es fuego, la calientan con su fuego, que es agua que han medido hasta el final y ocultado a causa de la estupidez de los necios]. *Aurora*, II, en: *Artis auriferae*, I, pág. 212 (*Dicit Sénior: Ignis noster est aqua*). [Sénior dice: Nuestro fuego es agua]; *loc. cit*., pág. 227: *Philosophus autem per aquam, vulgus per ignem* [A saber: el filósofo mediante al agua, la gente normal mediante fuego]. <<

[236] Zósimo en: Berthelot: *Alchimistes grecs*, III, LII, 2. <<

[237] *Turba* en: *Artis auriferae*, I, pág. 13. *Cons. conjugii* en: *Ars chemica*, pág. 121, *lapidem esse aquan fontis vivi* [La piedra es agua de una fuente viva]. <<

[238] *Consilium coniugii, loc. cit.*, pág. 66: *La vita uniusquisque rei* es el agua, *est vivum, quod non moritur, quam diu mundus est, quia est caput mundi* [La vida de todo (es el agua); es viva porque no muere en tanto exista el mundo, pues es la causa fundamental del mundo]. <<

[239] Scites, Frictes, Flirtis = Sócrates (Ruska: *Turba*, página 25). <<

[240] Bonellus, Ballinus, Bonilis = Apolonio de Tiana (Steinschneider y Berthelot, citado en: Ruska, *loc. cit.*, pág. 26). <<

[241] Ambas citas [traducidas del latín] en: *In Turbam philosophorum exercitationes* en: *Artis auriferae*, pág. 167 y siguiente. <<

[242] Por ejemplo: «… *unum in uno circulo sive vase* [Uno en un círculo o recipiente] (*Comentarios al Tractatus aureus de Hermetis Trimegisti* en: *Bibliotheca chemica*, I, pág. 442). <<

[243] Por ello se dice *domus vitrea sphaeratilis sive circularis* [Casa de cristal de forma esférica o circular] (*Epistola ad Hermannum* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, V, pág. 896). El *vas* es una *sphaera*, *quam cribrum vocamus* [esfera que llamamos cedazo] (*Allegoriae super librum Turbae* en: *Artis auriferae*, I, pág. 144). Este pensamiento aparece ya en la alquimia griega, por ejemplo en Olimpiodoro. (Berthelot: *Alchimistes grecs*, II, IV, 44, líneas 17-18). El *vas* es un όργανον κύκλικον, un φιάλη σφαιροειδης. <<

[244] … *vas spagiricum ad similitudinem vasis naturalis esse construendum. Videmus enim totum coelum et elementa similitudinem habere sphaerici corporis, in cuius centro viget ignis calor inferioris… necessarium igitur fuit nostrum ignem poni extra nostrum vas, et sub eius rotundi fundi centro, instar solis naturalis*. [… El recipiente espagírico debe ser construido según el modelo del recipiente natural. Vemos, concretamente, que el cielo entero y los elementos semejan un cuerpo esférico, en cuyo centro actúa el calor del fuego inferior… Por consiguiente, era necesario sacar al exterior nuestro fuego de nuestro recipiente y colocarle bajo el centro de su fondo redondo, lo mismo que el Sol natural). (Dorneo: *Physica Trismegisti* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, [1602], I, pág. 430). *Vas autem factum est rotundum ad imitationem superioris et inferioris* [El recipiente ha sido hecho redondo, imitando lo superior y lo inferior]. (*Liber quartorum* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, V, págs. 148 y 150). Reitzenstein (*Poimandres*, pág. 141); por tanto, tiene razón para comparar el *vas mirabile* que hay en la cabeza del ángel en el tratado *Isis y Horus* (Berthelot, *loc. cit.*, I, XIII, 21) con el κύκλος δισκοειδης existente en la cabeza de Cnufis, en Porfirio. <<

[245] … *vas nostrum ad hunc modum esse debet, ut in eo materia regi valeat a caelestibus corporibus, Influentiae namque caelestes invisibiles, et astrorum impressiones, apprime necessariae sunt ad opus* [… nuestro recipiente ha de estar hecho de modo que la materia sea dominada en él por los cuerpos celestes. Pues las influencias celestes invisibles y el sello por medio de los astros son necesarios en primer lugar por la obra]. (Dorneo: *Congerise Paracelsicae chemiae* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, [1602], I, pág. 574). <<

[246] *Vas* como *matrix*. (Riplaeo: *Opera*, pág. 23). *In Turbam philosophorum exercitationes* en: *Artis auriferae*, I, página 159; *Aurora*, II, en: *Artis auriferae*, I, pág. 203; *Consilium coniugii* en: *Ars chemica*, pág. 204, etc. <<

[247] *In uno vitro debent omnia fieri, quod sit forma ovit* [Todo tiene que hacerse en *un* recipiente, el cual debe ser ovoide] (Riplaeo: *loc. cit*., pág. 30). <<

[248] *Quum igitur de vase nostro loquimur, intellige aquam nostram, quum de igne, itidem aquam intellige, et quum de fumo disputamus, nihil ab aqua diversum aut divistan volumus* [Por consiguiente, si hablamos de nuestro recipiente, entiendo bajo él nuestra agua; si del fuego, entiendo asimismo agua; y si hablamos del horno, no nos referimos a nada que sea distinto del agua o esté separado de ella]. (*Fons chemicae philosophiae* en: *Musaeum hermeticum*, página 803). Mercurio, precisamente el *aqua permanens* es el *vas nostrum*, *verum*, *occultum*, *hortus ítem Philosophicus*, *in quo Sol noster orietur et surgit* [Nuestro recipiente auténtico, oculto, asimismo el jardín filosófico en el que nace y se alza nuestro Sol]. (Filaleteo: *Metallorum metamorphosis* en: *Musaeum hermeticum*, pág. 70). Otros nombres de lo mismo son *Mater Herm*., pág. 70). Otros nombres de lo mismo son *Mater ovum*, *furnus secretus*, etc. (*loc. cit*., pág. 770). Además, *Aurora*, II, en: *Artis auriferae*, I, pág. 203). *Vas philosophorum est agua eorum* [El recipiente de los filósofos es su agua]. (Cita de Hermes en Hoeghelande: *De alchimiae difficultatibus* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, [1602], I, pág. 199). <<

[249] *Vas* igual a *ignis verus* (Filaleteo, *loc. cit*., pág. 770); *vas* igual a *vinum ardens, ignis* (Milio: *Phil. Ref*., pág. 245). *Vas Hermetis est mensura ignis tui* [El recipiente de Hermes es la medida de tu fuego]. (*Practica Mariae prophetissae* en: *Artis auriferae*, I, pág. 323). Agua y fuego interpretadas moralmente como «llamas y lágrimas» en el comentario alquimista («Recueil stéganographique», de Beroaldo de Verville sobre el *Songe de Poliphile*). <<

[250] *Ad Jacobi Auberti Vindonis De ortu et causis metallorum contra chemicos explicatianem* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), II, págs. 198 y siguientes. <<

[251] Hasta Meyrink (en el siglo XX) creía todavía en la posibilidad de los métodos alquimistas. Se encuentra un informe digno de mención en su prólogo a *Thomas Aquinas: Abhandlung über der stein der Weisen*, pág. 29 y siguiente. <<

[252] Evola (*La Tradizione ermetica*, págs. 28 y siguientes) dice: «El hombre de los ciclos culturales anteriores a la época moderna estimaba que toda percepción física tenía al mismo tiempo un componente psíquico que "daba vida" a dicha percepción, al dar a la simple imagen una "significación" adicional y prestarle al mismo tiempo un poderoso tono sensitivo. Así, la física de la Antigüedad era, al mismo tiempo, teología y psicología trascendental mediante lo cual las esencias metafísicas iluminaban en la materia de los sentidos corporales. Las ciencias de la Naturaleza eran al mismo tiempo una ciencia del espíritu, y los múltiples significados de los signos resumían los diversos aspectos de un solo saber». <<

[253] *Rosarium* en: *Artis auriferae,* II, pág. 231: *Et ille dicitur lapis invisibilitatis, lapis sanctus, res benedicta* [y se la llama piedra de la invisibilidad, piedra santa, cosa bendita]. <<

[254] Maier: *Symbola aurea mensae*, pág. 386: … *non parvis sumptibus illam ⁄ Invenere artem, qua non ars dignior ulla est, ⁄ Fingendi Lapidem Aetherium* [… con no poco dispendio idearon el arte —no superado por ninguno más digno— de fabricar la piedra etérea]. (Se refiere a Marcelo Palingenio, «poeta et sacerdos»). <<

[255] … *omnes receptae, spernendae sunt in arte*, como dice el *Rosarium* (*Artis auriferae*, II, pág. 223). <<

[256] Abtála Jurain Filii Jacob Juran: *Hyle una Coahyl. Aus dem Athiopischen ins Lateinische, und aus dem Lateinischen in das Deutsche translatieret und übergesetzt durch D. Johann Elias Müller*. No es que el texto sea antiguo en modo alguno, sino que muestra todas las características de la época de la decadencia (siglo XVIII). He de agradecer al profesor Th. Reichstein (Basilea) el conocimiento de este librito. Citas: *La creación*, cap. VIII, págs. 52 y siguientes, y *El cielo*, cap. IX, págs. 54 y siguientes. <<

[257] Rose noble: moneda de oro inglesa de los siglos XV y XVI. <<

[258] *De Alchemiae difficultatibus* en: *Theatrum chemicum Britannicum,* (1602), I, págs. 164 y siguientes. Similarmente, Filaleteo: *Introitus apertus* en: *Musaeum hermeticum,* pág. 687: *Terra enim germinandi ávida aliquid semper fabricat, interdum aves aut bestias reptiliaque te in vitro concipere imaginabere…* [La tierra, ávida de rendir, produce siempre algo; a veces crees ver en el vaso aves o animales y reptiles…]. El hombre del estrado se refiere, sin género de dudas, a una visión de Hermes, tal como se nos presenta en el viejo tratado *Senioris Zadith filii Hamuelis Tabula Chymica,* págs. 1 y siguientes. Sénior era un autor árabe del siglo X. La figura, aquí descrita, del viejo sabio que tiene sobre sus rodillas el Libro de los Secretos ha pasado al frontispicio de *Polifilo*. Quizá la visión más antigua de esta clase sea la de Krates. El libro de Krates ha llegado a nosotros a través de los árabes y parece pertenecer, en la forma que actualmente tiene, al siglo IX. Pero el contenido tiene un origen griego en su mayor parte y es, por consiguiente, considerablemente más antiguo. La traducción de Berthelot es como sigue: *Puis je vis un vieillard, le plus beau des hommes, assis dans una chaire; il était revêtu de vêtemens blancs et tenait à la main une planche de la chaire, sur laquelle était placé un libre (in manibus extentis super genua sua, tabulam marmoream extractam ab ea*, Senior, pág. 4). … *Quand je demandai quel était ce vieillard on me répondit: C'est Hermes Trimégiste, et le livre qui est devant lui est un de ceux qui contiennent l'explication des secrets qu'il a cachés aux hommes*. [Entonces vi a un anciano, el más hermoso de los hombres, sentado en una silla; estaba vestido con ropas blancas y tenía en la mano una tabla de la silla, en la que se encontraba un libro… Cuando pregunté que quién era aquel anciano, me respondieron: «Es Hermes Trimegisto, y el libro que está frente a él es uno de los que contienen la explicación de los secretos, que tiene escondidos a los ojos de los hombres»]. (*Chimie au Moyen Age*, III, págs. 46 y siguientes). <<

[259] *De Alchemiae difficultatibus, loc. cit.*, pág. 199. <<

[260] *Musaeum hermeticum*, pág. 574. <<

[261] *Compendium* en: *Bibliotheca chemica*, I, pág. 875. <<

[262] *Speculativa philosophia* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602). I, página 275. <<

[263] Hoghelande: *De Alchemiae difficultatibus*. en: *Theatrum chemicum Britannicum,* (1602). I, pág. 150. <<

[264] *Theatrum chemicum Britannicum*, (1622), V, pág. 884. <<

[265] Texto del pasaje esencial: «*… quasi Materia Hypostatica fingit se in aquam demersum per illusionem…*». La ilusión puede referirse a *demergere* o a *fingere*. Y como la primera no ofrece un sentido apropiado, he elegido la segunda posibilidad. <<

[266] *Della Tramutazione metallica sogni tre*. Un «carmen» de Josefo Avantio (*loc. cit.*. en el que el autor dice: Somma *credentur vix; non tamen omnia falsa, quae tali fuerint praemeditata viro*. [Apenas se cree en los sueños; sin embargo, no son falsas todas las premoniciones de un hombre tan importante]. <<

[267] *Artis auriferae*, págs. 146 y siguientes. <<

[268] Berthelot: *Chimie au Moyen Age*, III, págs. 319 y siguientes. <<

[269] Véanse a este respecto mis exposiciones en *Die Visionen des Zosimos*. <<

[270] Michael Sendivogio: *Parábola* en: *Bibliotheca chemica*, págs. 474 y siguientes. Khunrath (Hyleal. *Chaos*, pág. 42), escribe: «El habitáculo de la *materia lapidis*… ha sido conocido al principio cabalísticamente…, desde arriba, por inspiración divina y por revelación especial (ambas cosas con medios y sin ellos, tanto en vigilia como durmiendo en sueños)». <<

[271] *De ratione conficiendi lapidis* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), II, pág. 256. <<

[272] *loc. cit.*, págs. 184 y siguientes. <<

[273] En forma similar, Hoghelande: *De Alchemiae difficultatibus*, en *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), I, pág. 154; asimismo *Turba* (editado por Ruska), pág. 155, 8; *Musaeum hermeticum*, págs. 8, 55, 75 y 212; Dorm: *Physica Trismegisti* en: *Theatrum chemicum*, (1602), I, página 413. <<

[274] *loc. cit.*, pág. 194. Hoghelande remite allí a *Turba*, XXXIX (editado por Ruska, pág. 147, 2: *Majus est, quam quod ratione percipiatur (nisi) divina inspiratione*. [Es demasiado grande como para que se pueda concebir con el entendimiento, a menos que haya una entrega divina]. <<

[275] *loc. cit.*, pág. 205. <<

[276] Michael Sendivogio: *Novum lumen* en: *Musaeum hermeticum*, página 577: … *materia prima, quam solus Deus scit*. <<

[277] Khourath, *loc. cit.*, págs. 71 y siguientes. Téngase en cuenta la alusión implícita al *logos* (*Joh*. 1, 911). <<

[278] *Instructio de arbore* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, VI, página 168. <<

[279] *Quaeso, oculis mentis hanc grani triticei arbusculam secundum omnes suas circumstantias aspice, ut arbo rem Philosophorum, eodem modo plantare… queas* <<

[280] *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), I, pág. 472: *Ex aliis numquam unum facies quod quaeris, nisi prius ex teipso fiat unum*. <<

[281] Probable referencia a la *Tabula smaragdina* (editada por Ruska, pág. 2): *Et sicut omnes res fuerunt ab uno, mediatione unius: sic omnes resnatae*, etc. [Y como todas las cosas proceden del uno, mediante meditación del uno: así nacen todas las cosas]. Coincide con esto también el requisito de que el alquimista no debe tener daños corporales, mutilaciones ni defectos semejantes. Véase la *Summa perfectionis* de Geber, lib. I, pág. 24: Si *vero fuerit artificis corpus debile et aegrotum, sicut febrientum, vel leprosum corpora, quibus membra cadunt, et in extremis vitae laborantium, et iam aetatis decrepitae senum, ad artis complementum non perveniet. His igitur naturalibus corporis impotentiis impeditur artifex in intentione sua*. [Pero si el cuerpo del *artifex* está débil y enfermo, como los cuerpos de los enfermos de fiebre o lepra, cuyos miembros se deshacen, o está próximo a la muerte o sufre de senilidad, no conseguirá llegar a la perfección del arte. Estas mermas naturales del cuerpo impedirán al *artifex* el logro de sus propósitos]. Es similar lo que nos enseña otra fuente antigua, el *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei* en: *Ars chemica*, cap. I, pág. 11: *Ecce vobis exposui, quod celatum fuerat, quoniam opus vobiscum, et apud vos est, quod intus arripiens et permanens in terra, vel mari habere potes*. [Os he mostrado lo que está escondido; la obra está con vosotros y en vosotros, y, si la coges, puedes tenerla continuamente en tierra firme o en el mar]. <<

[282] En: *Artis auriferae*, II, pág. 244. Ruska (*Turba*, pág. 342) sitúa el *Rosarium* a mediados del siglo XV. <<

[283] *Pone ergo mentem tuam super salem, nec cogites de aliis. Nam in ipsa sola occultatur scientia et arcanum praecipuum et secretissimum omnium antiquorum Philosophorum*. Manget (*Bibliotheca chemica*, II, pág. 95, tiene *ipsa sola*; asimismo la primera impresión *Rosarium philosophorum*, *secunda pars alchemiae de lapide philosophico*, etc., de 1550; también la edición de 1593. Por desgracia, no he podido disponer de manuscritos. <<

[284] Véase la sal *sapientiae*, que, según el antiguo rito del bautismo, se entrega al que se bautiza. <<

[285] *loc. cit.*, págs. 257, 260 y 262. <<

[286] *loc. cit.*, pág. 258. <<

[287] *Artis auriferae*, II, págs. 214 y sigs.: *Et vide secundum naturam, de qua regenerantur corpora in visceribus terrae. Et hoc imaginare per verum imaginationem et non phantasticam.* <<

[288] *loc. cit.*, pág. 243: *Et invenitur in omni loco, et in quolibet tempore, et apud omnem rem, cum inquisitio aggravat inquirentem*. <<

[289] Canónigo de St. Paul, Londres, médico de cabecera del Papa Gregorio IX, fallecido alrededor de 1252. (Ferguson, *Biblioteca chemica*, II, págs. 270 y siguientes). <<

[290] *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), II, pág. 444. <<

[291] *Parménides… qui me primum retraxit ab erroribus et in rectam viam direxit. Liber de alchemiae* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), I, pág. 795. <<

[292] *De Alchemiae difficultatibus*, en: *Theatrum chemicum Britannicum, loc. cit.*, págs. 213 y siguientes. <<

[293] *loc. cit.*, pág. 206. <<

[294] *Opusculum philosophiae naturalis* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), págs. 813, 815 y siguiente, [… vi la perfección transformado en oro puro ante mis propios ojos]. <<

[295] *Correctorium alchymiae* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), II, pág. 451. <<

[296] *loc. cit.*, pág. 459. <<

[297] *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), I. <<

[298] *Philosophia chemica* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), I, página 485: *Verum forma quae hominis est intellectus, initium est, medium et finis in praeparationibus: et ista denotatur a croceo colore, quo quidem indicatur hominem esse maiorem formam et principalem in opera spagirico*. La «forma» actúa mediante *informatio* (que también se denomina *fermentatio*). «Forma» es idéntica con idea. El oro, la plata, etc., son formas de la materia; por tanto, se puede hacer oro cuando se consigue imprimir (*impressio formae*) la forma del oro en la *informis massa* o caos, concretamente en la «prima materia». <<

[299] *Theatrum chemicum Britannicum*, V, págs. 114 y siguientes. <<

[300] *loc. cit.*, pág. 137. <<

[301] Esta serie va precedida de la observación siguiente: *Vel si vis potes illas (scl. exaltationes) comparare elementis*. [Y si quieres, puedes comparar estas elevaciones con los elementos]. <<

[302] El libro muestra *quid separetur et praeparetur*. La *separatio* o *solutio* se refiere a la descomposición de la materia de origen en los elementos. <<

[303] El texto dice: … *liber in exaltatione animae, cum sit separatio naturae, et ingenium in conversione sua a materia sua*. El *anima* es separada de su cuerpo (*separatio*). Es, en calidad de *ingenium*, la facultad o «alma» del cuerpo, la cual se debe transformar en su propia materia. <<

[304] *Rationi vere dirigenti ad veritatem* [Razón, que conduce realmente a la verdad]. <<

[305] *Es sicut praeparatio totius, et conversio naturae ad simplex… et necesse est in eo elevare ab animalitate, ut assimiletur praeparatione ipsis intelligentiis, altissimis veris*. Así pues, le corresponde al intelecto la obra fundamental, a saber: la sublimación hasta el grado más elevado, donde la naturaleza se transforma en lo simple, lo cual, de acuerdo con su especie, está emparentado con los espíritus, los ángeles y las ideas eternas. A este grado supremo corresponde en la segunda serie el fuego, *qui est super omnia elementa, et agis in eis* [que está por encima de todos los elementos y actúa en ellos]; en el tercero, la forma etérea (máxima) de la naturaleza transformada; y, en el cuarto, la meta del procedimiento entero. <<

[306] Los *effectus* se refieren a los grados precedentes del proceso de transmutación. <<

[307] Ἀνωτατω μεν ουν είναι το πυρ (Diógenes Laercio: *La vida de los grandes filósofos*, VII, 1: Sobre Zenon, 137). <<

[308] Doctrina estoica. <<

[309] Todavía, Lactancio (*Institutiones*, VII, 12) considera que la naturaleza del alma es ígnea y luminosa. <<

[310] Aristóteles: *De coelo*, I, 3, y *Meterologica*, I, 3. <<

[311] Para Aristóteles (*Meteor*, XII, 7). Dios es un ουσία τις αιδιος και ακίνητος [un ser eterno e inmutable]. <<

[312] Fechner piensa también así (*Elemente der Psychophysik*, II, pág. 526): «Lo simple y unitario psíquicamente se enlaza con una multiplicidad física; se concentra psíquicamente en lo unitario, lo simple o lo más simple». <<

[313] *Liber quartorum* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, V, págs. 144 y 145. <<

[314] En lugar de *intelligentiae*. <<

[315] En lugar de *intelligentiae*. <<

[316] En lugar de *et quid*. <<

[317] *loc. cit.*, pág. 144: *Sedentes super flumina Eufrates, sunt Caldaei… priores, qui adinvenerunt extrahere cogitationem*. [Los caldeos, que vivían a orillas del Eufrates… fueron los primeros que extrajeron el «pensar»]. <<

[318] *loc. cit.*, pág. 137. <<

[319] *Si utaris opere exteriori, no utaris nisi occipitio capitis, et inventes* [Si empleas sólo el instrumento exterior, debes utilizar sólo el occipucio; entonces encontrarás] (*loc. cit.*, página 124). La conjetura es válida a condición de lo que manifieste realmente el texto árabe, del que no dispongo aún. <<

[320] *Os capitis est mundum et est… minus os, quod sit in homine, et vas mansionis cogitationes et intellectus…* [El cráneo es puro, y es un hueso menor de los del ser humano, y un recipiente en el que moran el pensamiento y la razón] (*loc. cit.*, pág. 124). <<

[321] «Res convertuntur per tempus ad intellectum per certitudinem, quantum partes assimulantur in compositione et in forma. Cerebrum vero propter vicinitatem, cum anima rationali permixtioni oportuit assimulari et anima rationalis est simplex sicut diximus». <<

[322] *Speculativa philosophia* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), I, pág 625. <<

[323] *loc. cit.*, pág. 298. <<

[324] *loc. cit.*, pág. 264. <<

[325] *loc. cit.*, pág. 266. <<

[326] *loc. cit.*, pág. 267: Transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicps». <<

[327] *Le Tableau des riches inventions* (pág. núm. 5 sin numerar). <<

[328] Ioannes a Mehung (Jean de Mehun, nacido entre 1250 y 1280): *Démonstratif naturae* en: *Musaeum hermeticum*. «… liberi vacuique animi» (pág. 157). <<

[329] Thoma Nortono Anglo: *Tractatus chymicus* en: *Musaeum hermeticum*. «*Nam mens ejus cum opere consentiat…*» (pagina 519). <<

[330] *Aquarium sapientium* en: *Musaeum hermeticum*, pág. 107. <<

[331] *Aurora*, I, cap. X, quinta parábola, págs. 90 y 92: *De domo thesauraria: «Et Alphidius: Scito, quod hanc scientiam habere non poteris, nisi mentem tuam Deo purifices, hoc est in corde omnem corruptionem deleas»*. <<

[332] El texto dice: «*… virtus, de qua dicitur, virtus ornat animam, et Hermes, et recipit virtutem superiorum et inferiorum Planetarum, et sua virtute penetrat omnem rem solidara…*» [fuerza, de la que se dice que la fuerza es ornato del alma. Y Hermes: y recibe la fuerza de los planetas superiores e inferiores, y con esa fuerza penetra todo lo sólido] (*loc. cit*., pág. 190); Véase Ruska: *Tabula smaragdina* (página 2): *… et recipit vim superiorum et inferiorum*. <<

[333] El texto explica apoyándose en Efesips, 4, 23 y siguientes: … *renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem…* (en cambio, debéis ser renovados por el espíritu que hay en nuestra esencia íntima y atraídos por el nuevo ser humano] y añade *hoc est intellectum subtilem*. <<

[334] *loc. cit.*, I, cap. IX. cuarta parábola (pág. 76): … *de corpore, de quo canitur: Horridas nostrae mentis purga tenebras*. <<

[335] *loc. cit.: Senior: et facit omne nigrum album…* <<

[336] Según el *Rosarium* en: *Artis auriferae*, II, pág. 228. El texto de la *Summa perfectionis* es mucho más detallado. Comprende todo el capítulo V del libro I con el título *De impedimentis ex parte animae artificis*. Véase Darmstaedter: *Die Alchemie des Geber*, págs. 20 y siguientes. <<

[337] *Rosarium* en: *Artis auriferae,* II pág. 227: *Deum timere, in quo dispositionis tuae visus est, et adjuvatio cujuslibet sequestrari*. La cita procede del *Tractatus aureus* (titulado también *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei*; ¿en la primera edición?, en *Ars chemica*). El pasaje, al comienzo del capítulo 2, pág. 14, dice allí: *Fili mei, ante omnia moneo te Deum timere, in quo est nisus tuae dispositionis en adunatio cuiuslibet séquestrati*. [Hijo mío, te recomiendo, sobre todo, temer a Dios, al que está dirigido tu esfuerzo y una alianza con todo lo solitario]. Sobre la modificación de la cita de Hermes en el *Rosarium*, véase nota 18 (de esta obra). <<

[338] *Morieni Romani quondam eremitae Hierosolymitani, De re metalica*, etc.; véase Reitzenstein: *Textos alquimistas y fábulas de los árabes*. Al parecer, Morieno (Morienes o Mariano) fue el preceptor del príncipe omeya Jalid ibn Hazid ibn Mu'Avivah (645-704). El pasaje se encuentra también en: *Morieni Romani eremitae Hierosolymitani ser ma* en: *Artis auriferae,* II, págs. 22 y siguientes. <<

[339] *Quibus eam a primavera rerum natura* conferre *disposuit* (pág. 22). <<

[340] … *animos suos etiam ipsi regere nono possunt dutius nisi usque ad terminum,* etc. (pág. 23). <<

[341] *loc. cit.*, pág. 18: … *nisi per animae affictionem*. <<

[342] *Symbola*, pág. 568. <<

[343] *loc. cit.*, pág. 144. <<

[344] *loc. cit.*, pág. 143. <<

[345] *Meditatio dicitur, quoties cum aliquo alio colloquiutn habetur internum, qui tamen non videtur. Ut cum Dea ipsum invocando, vel cum seipso, vel propio angelo bono* (pág. 327). Esta idea corresponde, poco más o menos, al *colloquium* de los *Ejercicios* de san Ignacio de Loyola. Los autores subrayan, en general, la importancia de la meditación. No se necesitan pruebas. <<

[346] Me remito a mi exposición en: *Die Beziehungen*. <<

[347] *Introitus opertus* en: *Musaeum hermeticum*, pág. 693. <<

[348] … *novamque volatilitatem citra ullam manuum impositionem meditabitur*. <<

[349] Véase a este respecto la leyenda mahometana de la roca de la mezquita de Omar (Jerusalén), en la que quería acompañar a Mahoma en la ascensión de éste a los cielos. <<

[350] *Hyleal*. *Chaos*, pág. 274. <<

[351] Tomo del texto un manuscrito titulado *Figurarum aegyptiorum… INCIPIT: Ab omni aevo aegyptiorum sacerdotes* (pág. 1), Colofón: *laus jesu in saecula* (pág. 46). (Fol. 47, pergamino, siglo XVII, de mi propiedad). Las imágenes de este manuscrito vuelven a ser halladas, idénticas, en Ms. Núm. 973 (siglo XVIII), Bibl. de l'Arsenal, París. Proceden de la *Pratique* de Nicolás Flamel (1330 a 1417), Ms. francés núm. 14765/2 (siglo XVIII) de la Bibl. Nationale, Paris. El texto latino de mi manuscrito es de origen desconocido. <<

[352] *Artis auriferae*, I, págs. 146 y siguientes. Véase la traducción de Ruska en la miscelánea de Sticker *Estudios y bosquejos históricos sobre las ciencias naturales y la ciencia médica*, págs. 22 y siguientes. Seríes de visiones aún más antiguas son las de Zósimo en περί αρετής (Berthelot: *Alchimistes grecs*, III, I, 1 y siguientes) así como las de Krates (Berthelot: *Chimie au moyen âge*, III, págs. 44 y siguientes). <<

[353] … *astrum in homine, coeleste sive supracoeleste corpus*. Ruland se adhiere aquí a la opinión de Paracelso. Por consiguiente, me remito a éste respecto a mi obra *Paracelsus als geistige Erscheinung*. <<

[354] Ruland, *loc. cit.*, sobre *astrum: virtus et potentia rerum, ex praeparationibus acquisita* [Astro: fuerza y poder de las cosas, adquiridos mediante preparación]; de aquí también *extractum* o *quinta essentia*. <<

[355] Figulo: (*Rosarium novum*, pág. 109) dice: «El *anima* es como un humo sutil, que no se siente (es decir imperceptible). <<

[356] *Musaeum hermeticum*, págs. 601 y siguientes. <<

[357] *Illa gubernat menten (loc. cit*., pág. 617). <<

[358] … *exequitur nisi in mente (loc. cit*., pág. 617). <<

[359] Avalon: *The Serpent Power*. <<

[360] *Musaeum hermeticum*, pág. 612. <<

[361] *Et… volavit super pennas ventorum*. (Salmos, 17, 11). <<

[362] Pág. 615. Cristo es también «imaginado» en nosotros en forma parecida. (*Aquarium sapientum* en: *Musaeum hermeticum*, pág. 113): *Deus, ante quam Christus filius ejus, in nobis formatus imaginatusque fuit…, nobis potius terribilis Deus*. [Antes de que Cristo, su Hijo, fuera formado e imaginado en nosotros… Dios era terrible, sobre todo para nosotros]. <<

[363] Riplaeo dice (*Ópera*, pág. 9) que «todos nuestros secretos» tienen su origen en una «imagen» (*imago*). <<

[364] Maier: *Symbola*, pág. 202. Véase también Maier: *Scrutinium*, pág. 33: … *sunt enim plerique libri adeo obscure scripti, ut a solis authoribus suis percipiantur*. <<

[365] Por ejemplo, *Aurora*, II, en. *Artis auriferae*, I, págs. 189 y siguientes. <<

[366] Por ejemplo, *Introitus apertus* en: *Musaeum hermeticum*, página 660: *Sunt enim in principiis nostris multae heterogenae-superfluitates, quae in puritatem nunquam (ad opus nostrum) reduci possunt, eapropter penitus expurgare illas expedit, quod factu impossibile erit absque arcanorum nostrorum theoria, qua medium docemus, quo cum ex meretricis menstruo excernatur Diadema Regale*. [Se ha de saber que en nuestro material de partida hay muchas cosas superflues de todas clases, las que (para nuestra obra) no se pueden llevar nunca al estado de la pureza. Por consiguiente, importa eliminarlas a fondo, lo cual sería imposible sin la teoría de nuestra ciencia secreta, mediante la cual enseñamos medios tales como el que permite extraer la diadema real del menstruo de una ramera]. Como *secunda pars alchemiae*, el *Rosarium philosophorum* es una «teoría» de tal índole, en el sentido auténtico de *visio* (visión; por ejemplo, ver escenas de teatro, etc.). Véase a este respecto la «Theorica» de Paracelso en: *Paracelsus als Arzt*, de Jung. <<

[367] En Khunrath: *Amphitheatrum*, tab. III, se encuentra una representación parecida. <<

[368] John Cremer, abad de Westminster, vivió a comienzos del siglo XIV. Su escrito *Testamentum* está reproducido en *Musaeum hermeticum*, págs. 553 y siguientes. <<

[369] Un personaje legendario y ficticio, respectivamente. <<

[370] El autor —no seguro— del célebre *Ordinall of Alchimy* en la obra de Elias Ashmole *Theatrum chemicum Britannicum*. Respecto a la cuestión de su personalidad, véanse Nierenstein y Chapman: *Inquiry into the Authorship of the Ordinall of Alchimy*. <<

[371] Podemos representarnos poco más o menos tales visiones como la del padre de Benvenuto Cellini, quien relata en su autobiografía: «Tendría yo unos cinco años cuando mi padre se hallaba en una pequeña bóveda de nuestra casa, donde se había lavado y donde había quedado un buen fuego de carbón de encina. Mi padre tenía el violín en la mano, y cantaba y tocaba al amor de la lumbre, pues hacía mucho frío. Por azar, vio en medio del fuego más intenso un animalito como un lagarto, que se recreaba dentro de estas vivas llamas. Notó al instante de qué se trataba, nos llamó a mi hermana y a mí, nos mostró el animal y me dio un buen bofetón. Cuando comencé a llorar por este motivo, intentó calmarme con suma bondad mientras me decía: "Hijo querido, no te he pegado porque hayas hecho algo malo, sino más bien para que te acuerdes de esta lagartija que ves en el fuego. Es una salamandra como nadie ha visto todavía, por lo que sé". Me besó a continuación y me dio unas cuantas monedas». (Goethe: *Obras*, XXXIV, pág. 20). <<

[372] *Lexicon alchemiae*, véase «draco». <<

[373] Véase Taylor: *A Survey of Greek Alchemy*. <<

[374] Reproducido por Berthelot: *Alchimistes grecs*, Introducción, pág. 132. <<

[375] *Rosarium* en: *Artis auriferae*. II, págs. 206 y sig.: *Unius ergo esto voluntatis in opere naturae, nec modo hoc, modo illud attentare praesumas, quia in rerum multitudine ars nostra non perficitur. Quantumcumque enim diversificentur eius nomina, tamen semper una sola res est, et de eadem re…* [Por tanto, te has de dedicar a la obra de la Naturaleza con voluntad concentrada y no hacer tan pronto un experimento como otro, pues nuestro arte no se realiza de forma múltiple. Por mucho que sus nombres puedan diferir entre sí, se trata siempre, sin embargo, de una y la misma cosa]. … *unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio*. [La piedra es una, la medicina es una, el recipiente es uno, el procedimiento es uno y la postura es una]. (*loc. cit*.; Reitzenstein: *Alchemistische Lehrschriften*, pág. 71. Morieno cita al emperador Heraclio (610-641): *Hercules… dixit: Hoc autem magisterium ex una primum radice procedit, quae post modum in plures res expanditur, et iterum ad unam revertitur…* [Hércules dijo: Este magisterio tiene su origen en una raíz de la que se extienden luego muchas, que vuelven a reunirse en la una]. *De transmutatione metallorum* en: *Artis auriferae*, II, página 25). <<

[376] *Rosarium* en: *Artis auriferae*. II, pág. 210: *Scitote ergo, quod argentum vivum est ignis, corpora comburens magis quam ignis*. [Sabed, pues, que el mercurio es un fuego que abrasa los cuerpos más que el fuego]. <<

[377] Véase a este respecto el significado del símbolo unificador en mi libro *Psychologische Typen*. <<

[378] Berthelot: *Alchimistes grecs*, III, VI, 5. <<

[379] En Berthelot: *Chimie au Moyen Age*, III, págs. 116 y siguientes, se encuentra un texto atribuido a Ostanes, transmitido por los árabes. Un texto griego en Berthelot: *Alchimistes grecs*, IV, II. <<

[380] Von Lippmann: *Entstehung una Ausbreitung der Alchemie*, pág. 334. <<

[381] Véase Maier, *Symbola*, pág. 19: … *extrahis Deum a cardibus statuarum* se refiere a Raimundo Lulio: *Codicillus* (cap. 47, pág. 115). <<

[382] Berthelot: *Alchimistes grecs*, III, VI, 5. <<

[383] Es peregrino, por lo demás, que los alquimistas hayan elegido precisamente la expansión *proiectio* para referirse a la aplicación del mercurio filosofal a los metales imperfectos. <<

[384] Berthelot: *Alchimistes grecs*, IV, XX, 8. <<

[385] *loc. cit.*, III, VI, 8. <<

[386] *loc. cit.*, III, LI, 8. <<

[387] Scott: *Hermetica*, I, págs. 149 y siguientes. <<

[388] Posiblemente se trate aquí de unos bienes espirituales neppitagóricos. En Enesidemo (Zeller: *La filosofía de los griegos*, tercera parte, pág. 26), encontramos la cualidad penetrante del neuma anímico, que atraviesa el cuerpo. Para él es también el αήρ (el aire) la sustancia originaria, correspondiente al πνεύμα de los estoicos (pág. 23, nota 2). En la obra de Alejandro Polystor (pág. 76), Hermes, cuya cualidad neumática (de viento) está indicada por la existencia de alas, conduce las almas al Altísimo, mientras que los impuros son atados con cadenas irrompibles por las erinias en el reino subterráneo (como los imperfectos «encadenados en el hades»). <<

[389] Es parecida también la idea cabalística de la distribución de Dios en el mundo en forma de chispas anímicas (*scintillae*) y la idea gnóstica de la σπινθηρ (chispa). <<

[390] Los conceptos νους y πνεύμα se utilizan de manera promiscua en el sincretismo. El significado antiguo de neuma es viento, o sea, un fenómeno del aire; de aquí la equivalencia de *aer* y *neuma*. (Zeller, *loc. cit.*, 1.ª parte, pág. 23). Mientras que, para Anaxímenes, la materia originaria es el *aer* (Zeller, *loc. cit.*, 1.ª parte, págs. 713 y siguientes), para Arquelao, discípulo de Anaxágoras, Dios es αήρ y νους. Para Ánaxágoras, el creador del mundo es νους, que produce un torbellino en el caos y efectúa así la separación entre el éter y el aire (*loc. cit.*, págs. 687 y siguientes). Respecto al concepto del neuma en el sincretismo, véase *Der Heilige Geist*, págs. 26 y siguientes, de Leisegang. <<

[391] Schultz: *Dokumente der Gnosis*, pág. 64; Reitzenstein: *Poimandres*, pág. 50. Según el criterio neopitagórico. el hermafroditismo afecta también a la divinidad. Véase Nicómano (Zeller, *loc. cit.*, 3.ª parte, pág. 106). <<

[392] La inflación, como estado de soberbia, ocasiona que se esté demasiado «arriba», por decirlo así. Esto puede dar origen a accesos de mareo o a una propensión a caerse por las escaleras, a pisarse los pies, a tropezar con escalones y sillas y a fenómenos similares. <<

[393] Berthelot: *Alchimistes grecs*, IV, XX, 8: το μυστηριον το φρικτον και παραδοξον.
<<

[394] Zeller, *loc. cit.*, 3.ª parte, 2, pág. 152. <<

[395] Zeller, *loc. cit.*, 3.ª parte, págs. 98 y siguiente y 151. <<

[396] Hipólito: *Elenchos*, V, 26, 1. La alquimia ha trasladado a Mercurio el motivo del Edén, siendo Mercurio asimismo presentado arriba como virgen y abajo como serpiente. De esto ha surgido la *Melosine* en la obra de Paracelso. Véase *Paracelsus als geistige Erscheinung*, de Jung. <<

[397] Véase la salvación y purificación del εν τοις στοιχείοις συνδεθεισα θεια ψυχή en el tratado de Sofe (Berthelot: *Alchimistes grecs*, III, XLII, 1). <<

[398] En la gnosis judía tardía (cabalística), se ha desarrollado una postura muy semejante a la alquimia. Véase sobre el particular la acertada descripción de Ernst Gaugler: *Das Spätjudentum*, págs. 279 y siguientes. <<

[399] Los puntos principales son: La naturaleza de hombre dios de Osiris, que garantiza la inmortalidad del hombre, su naturaleza de trigo y su división en fragmentos y su resurrección; en Orfeo, el dominio sobre los instintos, el pescador, el buen pastor, el maestro de la sabiduría, la fragmentación; en Dionisos, la naturaleza de vino, el éxtasis revelador, el simbolismo del pez, la fragmentación y la resurrección; en Hércules, la humillación bajo Euristeo y Onfalia, la dura obra (sobre todo librar a la Humanidad de los males que la abruman), la formación de espacio en cruz mediante las obras 7 a 10: Sur-Norte/Este-Oeste, verticales mediante las obras 11 y 12 (véase la alusión paulina en Éfesos, 3, 18), la autocremación y *sublimatio* para llegar al estado divino. <<

[400] Véase, por ejemplo, el mito polinésico de Maui (Hambruch: *Leyendas del mar del Sur*, pág. 289. Frobenio, en *La era de los dioses del Sol*, ofrece más material). <<

[401] … *celebratio huius sacramenti est imago quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio*. [La celebración de este sacramento es una especie de imagen representativa de la pasión de Cristo, que es su verdadera inmolación]. (*Real-Encyklopädie für prot. Theol. u. Kirche*, XII, pág. 689, 35). <<

[402] Esta concepción halla aplicación en la edición beuroniana del misal (pág. X). <<

[403] Kramp: *Die Opferanschanungen der römischen Messliturgie*, pág. 114. <<

[404] … *vita corporea actualis sensitiva aut a sensibus pendens* (cardenal Cienfuegos, falleció en 1739, en: *Real-Encyklopädie, loc. cit*., pág. 696, 45). <<

[405] Véase a este respecto el sacrificio del cordero en la *Vita S. Brendani: Dixitque sanctus Brendanus fratribus: «Faciamus hic opus divinum, et sacrificemus Deo agnum inmaculatum; quia hodie cena Domini est». Et ibi manserunt usque in sabbatum sanctum Paschae. Invenerunt eciam ibi multos greges ovium unius coloris, id est albi, ita ut non passent terrain videre prae multitudine ovium. Convocatis autem fratribus, vir sanctus dixit eis: «Accipite quae sunt necessaria ad diem festum de grege». Illi autem acceperunt unam ovem et cum illam ligassent per cornua, sequebatur quasi domestica, sequens illorum vestigia. At ille: «Accipite, inquit, unum agnum inmaculatum». Qui cum viri Dei mandata complessent, paraverunt omnia ad opus diei crastine*. [Y dijo san Brandan a los hermanos: «Realicemos aquí la obra divina y ofrezcamos a Dios un cordero inmaculado, pues hoy es la Cena del Señor». Y se quedaron allí hasta el Sábado Santo de Pascua. Encontraron también allí muchos rebaños de ovejas de *un* color, concretamente blanco, por lo que no podían ver el suelo a causa de la inmensidad de ovejas. El santo varón convocó a los hermanos y les dijo «Coged del rebaño lo que sea necesario para la fiesta». Pero ellos cogieron una oveja, y cuando la hubieron atado por los cuernos, marchó tras ellos como un animal doméstico y siguió sus huellas. Y él dijo: «Coged un cordero inmaculado». Y cuando hubieron cumplido el mandato del varón de Dios, lo prepararon todo para el día venidero]. (Pág. 12). *Confestim tunc cantaverunt tres psalmos: «Miserere mei Deus, et Domine refugium, et Deus Deus meus». Ad tertiam vero alios tres: «Omnes gentes, Deus in nomine, Dilexi quoniam» cum alleluya. Deinde immolaverunt agnum immaculatum, et omnes venerunt ad communionem dicentes: «Hoc sacrum corpus Domini, et Salvatoris nostri, sanguinem sumite vobis in vitam aeternam*. [Cantaron inmediatamente después los tres salmos: «Señor, ten piedad de mí», «El Señor, mi refugio», y «Dios mi Dios». Y, a tercia, entonaron otros tres: «Todas las gentes», «En tu nombre, Señor», «Pues yo amé» con el aleluya. Ofrecieron después el cordero inmaculado, y todos se acercaron a la comunión y dijeron: «Este es el cuerpo sagrado del Señor y nuestro Salvador, tomad su sangre para alcanzar la vida eterna». (*La Légende latine de S. Brandaines,* pág. 34). <<

[406] Πάρεδρος = espíritu servicial. Igual Khunrath y otros. <<

[407] *Hyleal. Chaos*, pág. 59. En la obra de Morieno, mucho más antiguo (*De transmutatione Metallorum* en: *Artis auriferae*, II, página 37), se dice: *In hoc enim lapide quatuor continentur elementa, assimilaturque Mundo, et Mundi compositioni* [A saber: en esta piedra están contenidos los cuatro elementos, y unificará el mundo y la composición del mundo]. <<

[408] Morieno dice al rey Calid (*loc. cit.*, pág. 37): *Haec enim res a te extrahitur, cuius etiam minera tu existis, apud te manque illam inveniunt, et ut verius confitear, a te accipiunt: quod quum probaveris, amor eius et dilectio in te augebitur. Et scias hoc verum et indubitable permanere*. [Pues esta cosa sería extraída de él: y tú estás compuesto de su materia, se la encuentra en ti, y, dicho de modo más acertado, la toman de ti: y si lo has intentado, aumentarán en ti el deseo y el amor hacia ella. Y sabe que esto permanecerá verdadero e indudable]. <<

[409] … *in stercore invenitur*. <<

[410] Maier: *Symbola*, pág. 336. <<

[411] Khunrath (*loc. cit*., pág. 410) dice, por ejemplo: «… Procede en el laboratorio también tú solo ⁄ sin colaboradores ni nadie que trabaje contigo ⁄ con los ojos puestos en el auxilio del Dios diligente ⁄ que no dará el arte ⁄ a quien no sea capaz de sacarlo por sí mismo». <<

[412] *Quia nobis splis artem per nos solos investigatam tradimus, et non aliis…* (Geber: *Summa perfectionis* en: *Bibliotheca chemica*, I, pág. 557b). <<

[413] Naturalmente, prescindo de los tardíos Rosacruz, así como de la comunidad del «Pomaindre», de la que atestigua Zósimo. Entre estos dos momentos extremos he hallado sólo en la *Practica Mariae Prophetissae (Artis auriferae*, I, pág. 323), un lugar dudoso: El «interlocutor». Aros (Horus) pregunta a María: *ô domina obedisti in societate Scoyari: ô prophetissa an invenisti in secretis Philosophorum…* [¡Oh, Señora! que has escuchado con atención en la sociedad de Scoyaro y descubierto los secretos de los filósofos…]. La palabra *scoyari* o *scoyaro* nos trae a la memoria el misterio *scayolus* de Paracelso (*De vita longa*), expresión que tiene el significado de adepto. (*Scayolae* significaba elevados principios o fuerzas espirituales. Véase *Paracelsus als geistige Erscheinung*). ¿Existirá aquí una relación? En cualquier caso, parece aludirse a una *societas*. Ahora bien, el tratado de María podría tener una antigüedad considerable y remontarse a los primeros tiempos, en la proximidad de las sociedades gnósticas. Agripa (*De incertitudine et vanitate scientiarum*, cap. XC) menciona un juramento de iniciación alquimista, el que probablemente podría aludir a la existencia de sociedades secretas. Waite (*The Secret Tradition in Alchemy*) llega a un resultado negativo. Para más detalles, véase *Paracelso* (*loc. cit*). <<

[414] *Die Turba philosophorum* es instructiva en este sentido. <<

[415] … *magisterium nihil aliud est nisi arcanum et secretum secretorum Dei altissimi et magni* (Morieno, *loc. cit.*, página 39). … *donum et secretoru secretum Dei (Consilium coniugii* en: *Ars chemica*, pág. 56) … *divinum mysterium a Deo datum, et in Mudo non est res sublimior post animam rationale (Rosarium* en: *Artis auriferae,* II, pág. 280). <<

[416] *Rosarium, loc. cit.*, págs. 212, 228. <<

[417] *loc. cit.*, págs. 219, 269. <<

[418] *loc. cit.*, pág. 230. Djabir (siglo VIII) opina que la alquimia es superior a todas las demás ciencias. *En effet, tout homme instruit dans une sciencie quelconque, et qui n'a point donné une partie de son temps à l'étude de l'un des principes de l' oeuvre, en théorie ou en pratique, possède une culture intellectuelle absolument insuffisante.* (Berthelot: *Chimie au Moyen Age*, III, pág. 214). Al parcer, Djabir fue cristiano. (Véase también Ruska: *Die siebzig Bücher des Gabir ibn Hajjan*, pág. 38). También Sinesio apela a la inteligencia (Berthelot: *Alchimistes grecs*, II, III, 16). Olimpiadoro compara el arte hasta con la inteligencia divina (*loc. cit.*, II, IV, 45) y apela asimismo a la inteligencia de su público (*loc. cit.*, pág. 55). También Cristiano resalta la inteligencia (*loc. cit.*, VI, I, 4 y VI, III, 2). Igualmente, en *Aurora*, II (prólogo), en: *Artis auriferae*, I, pág. 185, se resalta: … *oportet intellectum valde subtiliter et ingeniose acuere* [Se ha de agudizar la inteligencia para que sea muy sutil e ingeniosa]. <<

[419] *Rosarium* en: *Artis auriferae*, II, pág. 210. <<

[420] *Librorum magnam habeat copiam*. (Hoghelande: *De Alchemiae difficultatibus* en: *Bibliotheca chemica*, I, pág. 342a). <<

[421] *Rasis… (dixit): Liber enim librum aperit* (cit. por Pietro Bono, *Margarita pretiosa*, cap. VIII, en: *Bibliotheca chemica*, II, pág. 33 b). <<

[422] *Rosarium*, *loc. cit.*, pág. 230. <<

[423] *loc. cit*., págs. 211, 243, 269. <<

[424] *Aqua Philosophica tibi in somno aliquoties manifestata*. El agua filosofal, que se te ha aparecido bastantes veces en sueños. (Michael Sendivogio: *Parábola* en: *Bibliotheca chemica*, II, página 475 b). <<

[425] Figulo: *Rosarium novum olympicum, pars, altera*, página 33. <<

[426] Figulo: *Tractatulus rhytmicus, loc. cit., prima pars*, página 58. <<

[427] *Rosarium*, *loc. cit.*, pág. 230. <<

[428] Arnaldo de Villanova en: *Rosarium*, *loc. cit.*, pág. 210. <<

[429] Berthelot: *Alchimistes grecs*, IV, XX, 8. <<

[430] *Congeries Paracelsicae chemicae* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, I, pág. 578. Dorn explica en el mismo lugar: *Mercurium istum componi corpore, spiritu, et anima, eumque naturam elementorum omnium, et proprietatem assumisse. Quapropter ingenio et intellectu validissimis adseverarunt suum lapidem esse animalem, quem etiam vocaverunt suum Adamum, qui suam invisibilem Evam occultam in suo corpore gestaret*, etc. [Ese mercurio consta de cuerpo, espíritu y alma y ha tomado la naturaleza y propiedades de todos los elementos. Por ello, afirmaban solemnemente con inteligencia extraordinaria que su piedra es un ser viviente, al que llamaron también Adán, que llevaba oculto en su cuerpo a su Eva invisible]. Hoghelande dice: «Han comparado la *prima materia*, con todo, con el *monstruo hermafrodita* masculino y femenino, con el cielo y la tierra, con el cuerpo y el espíritu, el caos, el microcosmos, con la masa mezclada (*massa confusa*); que contiene en sí todos los colores y potencialmente todos los metales; por encima de la cual no existe nada más maravilloso en el mundo, pues se fecunda a sí misma, concibe de sí misma y se pare a sí misma». (*De alchimiae difficultatibus* en: *Theatrum chemicum Britannicum* (1602), I, págs. 178 y siguiente. <<

[431] *Tractatus aureus* en: *Musaeum hermeticum*, pág. 10 y otros muchos lugares. <<

[432] Dee: *Monas hieroglyphica* en: *Theatrum chemicum Britannicum* (1602), II, págs. 218 y siguientes. Para Egidio de Vadis (*Dialogus* en *Theatrum chemicum Britannicum*, II, pág. 119), la *monas* es la «forma» que actúa en la materia. Khunrath (*Amphitheatrum*, página 203) escribe: … *In Cabala, est hominis ad Monadis simplicitatem reducti, cum Deo, Unio: id in Physico-Chemia ad Lapidis nostri… cum Macrocosmo… Fermentatio*. [Está en la cabala la unión del ser humano con Dios, que se simplifican conjuntamente para formar la mónada: en la psicoquímica, es una fermentación (del hombre) con el macrocosmos, que es reducido (a la simplicidad de nuestra piedra)]. Similarmente en su *Confessio* (Hyleal. *Chaos*, págs. 33 y sig., y 204), donde las *monas* es asimismo más un símbolo de la *lapis* perfecta. Dorn (*De spagirico artificio* en: *Theatrum chemicum Britannicum* (1602), I, pág. 441) dice: *In uno est enim unum et non est unum, est simplex, et in quaternario componitur*. [Pues en uno es uno, y no es el uno, es simple, y está compuesto en la quaternidad]. Está fuertemente influido por el *Liber quartorum* en la doctrina de lo «simple». (Menciona también una vez la magia). Pero Dorn emplea también en el mismo lugar la expresión *monas* para designar el objetivo: *A ternario et quaternario fit ad monadem progressus*. [El progreso se realiza de la trinidad y cuaternidad a la mónada]. La denominación de *lapis* se emplea continuamente en la literatura para designar el comienzo y la meta. <<

[433] *Theatrum chemicum Britannicum*, V, pág. 130. <<

[434] *Phil. ref.*, pág. 174. <<

[435] *Artis auriferae*, I, pág. 66. Eximindo (y Eximidlo, respectivamente, en la primera edición) son una deformación del Anaxímenes y Anaximandro. <<

[436] *Turba* (edit. por Ruska), pág. 116. <<

[437] Traducción de Dorn: *Increatum igitur mysterium hoc fuit ab altissimo opifice Dea praeparatum, ut ei simile nunquam futurum sit, nec ipsum unquam rediturum, ut fuit (Physica génesis* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), I, pág. 380). En la obra de Paracelso, el pasaje correspondiente dice: «… por tanto, el misterio magno increado ha sido preparado por el artífice máximo y jamás será igual en ninguno y nunca se repetirá. Pues lo mismo que el queso jamás se tornará leche, tampoco la generación volverá a tornarse en la materia primera». (*Philosophia ad Athenienses*, Sudhoff, XIII, pág. 390). <<

[438] Paracelso (*loc. cit.*): «Este misterio magno ha sido una madre de todos los elementos e igual en tales también a una abuela de todas las estrellas, los árboles y las criaturas de la carne. Pues lo mismo que de una madre nacen niños, también del misterio magno han nacido todas las criaturas sensibles e insensibles y todas las demás uniformes. Y el misterio magno es la madre única de todas las cosas mortales, y han tenido su origen en él. (*loc. cit.*, página 391): «Como del misterio increado han surgido todas las otras criaturas mortales, se ha de entender que no han sido creadas ninguna antes o después o aisladamente, sino todas juntas. Pues el arcano máximo y gran bien del Creador ha hecho todas las cosas en lo increado, no en forma, no en esencia, no en cualidad, sino en el increado, como una talla en una madera, la cual no se puede ver a menos que se quite la madera que sobra; entonces se descubrirá la imagen. Así, pues, el misterio increado no se ha de entender de otra manera, pues lo carnal y lo insensible ha tomado su forma y figura en su separación». <<

[439] *Musaeum hermeticum*, págs. 73 y sigs. He de corregir aquí un error que se introdujo en *Paracelsus als geistige Erscheinung*: Además del autor que se menciona en el párrafo 231, el *Aquarium* se refiere también a la historia del hereje, asimismo en sentido negativo. <<

[440] *loc. cit.*, pág. 106 y sig. <<

[441] *loc. cit.*, pág. 111. <<

[442] La cosa de la que surgen las cosas es el Dios invisible y que descansa en sí mismo. *Theatrum chemicum Britannicum*, v, pág. 145. <<

[443] Véanse Grenfell y Hunt: *News ayings of Jesu*, páginas 15 y sig.: Jesus saith: (*Ye asks? who are those) that draw us (to the kingdom, if) the kingdom is in Heaven…? the fowels of the air, and all beasts that are under the earth or upon the earth, and the fishes of the sea…* <<

[444] Ripley: *Opera*, pág. 10. <<

[445] *loc. cit.*, pág. 130. <<

[446] *loc. cit.*, pág. 369. <<

[447] *loc. cit.*, pág. 427. <<

[448] *loc. cit.*, pág. 9. <<

[449] En la *Ripley-Scrowle* (Museo Británico, Ms. add., 5025) está representada la esfera de agua con alas de dragón. En los *Verses belonging to an emblematical scrowle (Theatrum chemicum Britannicum*, pág. 376), habla al *spiritus Mercurii: Of my blood and water I wis,⁄Plenty in all the world there is.⁄It runneth in every place;⁄Who it findeth he hath grace:⁄In the world it runneth oyer all,⁄And goeth round as a ball*. [De mi sangre y de mi agua sé⁄que hay abundancia de ellas en el mundo.⁄Fluye por doquier,⁄Bienaventurado el que lo encuentre:⁄Corre en el mundo por doquier,⁄Y fluye rodando como una bola]. <<

[450] Ripley: *Opera*, pág. 197. <<

[451] *Musaeum hermeticum*, pág. 606. <<

[452] Hortulano: *Commentariolus* en: *De alchemia*, página 366. <<

[453] Véase Egidio de Vadis: *Dialogus: Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), II, pág. 101: El caos es «materia confusa». Esta *materia prima* es necesaria para el arte. En la *materia prima*, hay cuatro elementos mezclados en forma desordenada, porque «la tierra y el agua, que son más pesadas que los otros elementos, llegan hasta el círculo de la Luna; y el fuego y el aire, que son más ligeros que los otros, descienden hasta el centro de la Tierra, por lo que hay motivo sobrado para calificar de desordenada a tal materia. Quedó *en el mundo sólo una parte de esta materia desordenada*, y esta parte es conocida por todos y se vende públicamente. <<

[454] Hortulano, *loc. cit.*, pág. 371. <<

[455] Zeller: *Philosophie der Griechen*, III, 2.a parte, página 120. <<

[456] *loc. cit.*, pág. 102. Id., pág. 154. <<

[457] *loc. cit.*, f, pág. 687. <<

[458] También como piscis *rotundus* en el mar (*Allegoriae super librum Turbae* en: *Artis auriferae*, I, pág. 141). <<

[459] Maier: *Symbola*, pág. 379 y sig. <<

[460] … *ex profundo clamat* (*loc. cit.*, pág. 380). <<

[461] Véase comienzo de la séptima parábola en: *Aurora*, I, cap. XII: *Convertimini ad me in toto corde vestro, et nolite abiicere me, eo quod nigra sum et fusca, guia decoloravit me Sol* (Cant., 1, 5 y sig.), *et abyssi opperuerunt faciem meam* (Jonás, 2, 6) *et terra infecta et contaminata* (Salm. 105, 38) *est in operationibus meis, quia tenebrae factae sunt super eam* (san Lucas, 23, 44) *pro eo quod infixa sum in limo profundi* (Salm. 68, 3) *et substantia mea non est aperta, propterea de profundis clamavi* (Salm. 129, 1), *et de abysso terrae voce mea ad vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte, si quis similem mihi invenerit* (Lament., 1, 12) *dabo in manum suam stellam matutinam* (Apoc., 2, 28). [Volveos hacia mí de todo corazón y no me rechacéis porque sea negro y oscuro, pues el sol me ha quemado así; y los abismos han cubierto mi rostro, y la tierra se ha corrompido y contaminado en mi obra por causa de las tinieblas que había sobre ella, pues estoy hundido en el lodo de las profundidades y mi sustancia no ha sido descubierta. Por ello, llamo desde el abismo, y desde el abismo de la Tierra os habla mi voz a todos los que pasáis por el camino: prestad atención y miradme para ver si alguno de vosotros encontró jamás a uno que se pareciera a mí; sí así fuera, os pondría en las manos la estrella matutina]. Están indicados entre los paréntesis los correspondientes pasajes de la Biblia Vulgata. <<

[462] *Artis auriferae*, I, págs. 146 y siguientes. <<

[463] Véase Ruska: *Turba*, pág. 23. Arisleo es una deformación de Arquelao, debida a la transcripción árabe. Este Arquelao podría ser un alquimista bizantino de los siglos VIII al IX. Ha dejado una poesía sobre el arte sagrado. Pero como la *Turba* atribuida a Arisleo procede de la tradición árabe —como Ruska señala— se le ha de conceder a Arquelao una antigüedad mucho mayor. Por ello, Ruska le identifica con el discípulo de Anaxágoras (*loc. cit.*, pág. 23). Este alquimista se imagina —cosa de especial importancia para los alquimistas— el νους mezclado con aire: αέρα και νουν τον θεον (Stobeo: *Eclogarum*, I, pág. 56). <<

[464] Encontramos ya en la obra de Heráclito el apareamiento de lo igual con lo igual (Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, I, pág. 79). <<

[465] También Gabrico, Cabrico, Cabritis, Kybric. Árabe: *kibrit* = azufre. Beja, Beya, Beua. Árabe: *al-baida* = la blanca. (Ruska: *Turba*, pág. 324). <<

[466] *Ego tamen filium et filiam meo in cerebro gestavi*. (*Visio Arislei* en: *Artis auriferae* I, pág. 147). Para Maier (*Symbola*, págs. 343 y siguientes), se trata de un incesto con la madre, al ser confiado Gabricio a su madre Isis; esto se debe a que no existe ninguna otra pareja de esta clase. Es evidentemente una pareja de dioses del reino subterráneo (simbolizando los contrastes latentes en la *prima materia*) que celebra el *hierosgamos*. <<

[467] El «todo» o la «individualidad» abarca contenidos conscientes e inconscientes. (Véase Jung: *Die Beziehungen*). <<

[468] Tratándose de los filósofos, *divitiae y salus* se han de entender tanto como *bona futura* de índole espiritual, como salud del alma, que como bienestar físico, de lo cual existen numerosas pruebas. No se olvide que los alquimistas no tienen interés alguno en torturarse moralmente, al admitir que el hombre es una nadería pecadora y que es suficiente para conseguir la actividad salvadora una conducta irreprochable y ética. Se considera en el papel de un «salvador», cuyo *opus divinum* es más una continuación de la obra de salvación divina que una medida preventiva frente a una condenación eventual el día del Juicio Final. <<

[469] La oposición en el *ens primum* es, por decirlo así, una idea universal. En China, la pareja de contrastes es *yang* y *yin*, número impar y par, cielo y tierra, etc.; asimismo se encuentra la unión en el hermafrodita. (Véase Hastings: *Encyclopedia of Religión and Ethics*, IV, página 140). Empédocles: νεικος y φίλια de los elementos (Zeus-fuego, Hera-aire). En el segundo día de la Creación, surgen *productos híbridos*, semejantes a los Ymir y Buri nórdicos (Herrmann: *Nordische Mythologie*, pág. 574). Neopitagóricos: *monas* = masculino; *dyas* = femenino (Zeller: *Philosophie der Griechen*, III, *2.ª* parte, pág. 98). En la obra de Nicómano, la divinidad es un número par e impar; de aquí que sea masculino-femenina (Zeller, *loc. cit.*, pág. 106 y siguiente). Hermes Trismegisto: *nous* es hermafrodita. Bardesanes (154-222): Hermafrodita crucificado (Schultz: *Dokumente der Gnosis*, pág. LV). Valentino: El creador del mundo es el madre-padre. Para Marco, el primer padre es hermafrodita. Entre los ofitas, el *pneuma* es masculino-femenino (Schultz, *loc. cit.*, pág. 171). <<

[470] Maier: *Symbola*, pág. 343 y siguiente: (*Anonymus philosophus Delphinas, secreti maximi, tractatus*): *De matre cum filio ex necessitais naturale coniungenda clarissime loquitur; si enim unus sit masculus et una foemina, eius mater, in mundo, annon hi dou coniungendi sint, ut genus humanum inde multiplicetur…? Eodem modo cum saltem in arte chymica sint duo subiecta, quorum unum alterius mater est, haec copulanda*, etc. [Delfinas, un filósofo anónimo, dice con claridad, en el Tratado del Gran Secreto, que la madre se tiene que unir con el hijo por necesidad natural, pues, si en el mundo no hubiese sino un hombre y una mujer, o sea, la madre de éste, ¿no se tendrían que unir entre sí para que el género humano se multiplicara mediante dicho acto…? De igual forma, hay en cada caso dos sujetos en el arte químico, uno de los cuales es la madre del otro, y ambos tienen que ser unidos entre sí]. En *loc. cit.*, página 515, se encuentra un *Epithalamium honori nuptiarum Matris Meiae et filii Gabrici* que comienza de la siguiente manera: *Ipsa maritali dum nato foedere mater, lungitur, incestum ne videatur opus. Sic etenim Naturam iubet, sic alma requerit. Lex Fati, nec ea est res male grata Deo*. [Si la madre misma se une en matrimonio con el hijo, que el acto no se considere incesto. Concretamente, así lo dispone la Naturaleza, así lo exige la respetable ley del destino, y el hecho no es desagradable a los ojos de Dios]. <<

[471] El miedo a los espíritus significa psicológicamente el dominio del consciente por los contenidos autónomos del inconsciente, lo que equivale a perturbación mental. <<

[472] *Rosarium* en: *Artis auriferae*, II, pág. 246. <<

[473] I, cap. IX, parábola cuarta (pág. 76): El pasaje procede de la primera *oratio* del tercer domingo de Adviento: … *et mentis nostrae tenebras gratia tuae visitationis illustra* [e ilumina las tinieblas de nuestro espíritu con la misericordia de tu visitación]. <<

[474] *Nonnulli perierunt in opere nostro*. [Algunos perecieron en nuestra obra], como dice el *Rosarium*. También se destaca con fuerza el momento del *tormento* en: *Allegoriae super librum Turbae (Artis auriferae,* I, págs. 139 y siguientes): *Accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem… donec corpus eius moriatur…* [Coge al hombre, rasúrale y arrástrale sobre la piedra… hasta que muera su cuerpo]. <<

[475] El elemento cuadrático como espacio del alma; véase *Traumsymbole des Individuations prozesses* (parte II de este volumen). Según Pitágoras, el alma es un *cuadrado* (Zeller, *loc. cit.*, III, 2.ª parte, pág. 120). <<

[476] Simbolizada por una mujer encantadora o doncellas seductoras, como en el *Poliphile*. Béroalde de Verville: *Le sang de Poliphile*. Motivo similar en: *Traumsymbole* (II parte de este volumen). <<

[477] *Rosarium* en: *Artis auriferae*, II, pág. 246 y siguiente: *Nam Beya ascendit super Gabricum, et incluait eum in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit, et* in partes indivisibiles divisit. *Unde Merculinus ait: … Per se solvuntur, per se quoque confliciuntur / Ut duo qui fuerant, unum quasi corpore fiant*. [Pues Beya sube sobre Gabrico y le encierra en su seno, por lo cual ya rio se puede ver nada de él. Ha abrazado a Gabrico con un amor tan grande que le acogió por entero en la naturaleza de ella y le dividió en partes indivisibles. Por ello dice Merculino: … Son disueltos mediante sí; y los que eran dos deberán ser en cierto modo uno por efecto del amor]. (*Merculinus* es una corrección del *Masculinus* del texto). Lo mismo que el hijo del rey, también el rey es muerto de muchas maneras; por ejemplo, a golpes, o bebe tanta agua que enferma de gravedad a consecuencia de ello y se disuelve en el agua (Merlino: *Allegoria de arcano Lapidis* en: *Artis auriferae*, I, págs. 392 y siguientes). <<

[478] Valentino: *Practica* en: *Musaeum hermeticum*, pág. 394. Otra versión de la acción de devorar (*loc. cit*.): Marte da el cadáver del rey al lobo (*fame acerrima occupatus*), al hijo de Saturno (plomo), para que se lo coma. El lobo simboliza el apetito de la *prima materia* por el rey, el cual se encuentra con frecuencia en el lugar de su hijo. <<

[479] Además, Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*. Por todas partes. <<

[480] Véase D'Espagnet: *Arcanum hermeticae philosophiae* en: *Bibliotheca chemica*, II, pág. 655, LXVIII: *Haec prima digestio fit velut in stomacho*. <<

[481] Frobenio: *Zeitalter des Sonnengottes* (por todas partes). <<

[482] *Turba*: «Sermo» LXVIII: … *opus nostrum… ex maris fit generatione* [nuestra obra surge del mar mediante engendramiento (Ruska, pág. 167)]. <<

[483] Véase el baño de sudor del *rex* (fig. XIV de los símbolos de Lambsprinck en: *Musaeum hermeticum*, pág. 369, entre otras). Se ajusta también por completo a este sentido el proceso de la eclosión del huevo en la fabricación del oro descrito por Nicéforo Blemmides περί της ωοχρυσοποιιας (Berthelot: *Alchimistes grecs*, X, XX). <<

[484] Véanse mis explicaciones en: *Wandlungen und Symbole der Libido*, págs. 589 y siguientes. <<

[485] Cristóforo de París: *Elucidarius* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, VI, pág. 228 y siguiente. Véase el nacimiento de Mitra de la piedra, *solo aestu libidinis* [sólo mediante el calor de la libido]. <<

[486] Véase también Michael Sendivogio: *De sulphure* en: *Musaeum hermeticum*, pág. 612 (del elemento aire) … *extra leve et invisibile, intus vero grave, visibile, et fixum* [ligero e invisible por fuera, pero pesado, visible e inmóvil interiormente]. <<

[487] En la obra de Grasseo se menciona como autor de esta idea a *Degenhardus Augustini ordinis Monachus, Arca Arcani* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, VI, pág. 314, una alusión clara a la *sapientia*, como en *Aurora*. <<

[488] *Practica* en: *Musaeum hermeticum*, pág. 403 y sig. <<

[489] *De circulo physico quadrato*. En la obra de Emerson se encuentra una idea análoga. *Essays*, I, págs. 301 y siguientes. <<

[490] Corazón y sangre, como sede del alma. <<

[491] *Opera*, pág. 146. <<

[492] Por ejemplo, en *Figurae*, de Lambsprinck (*Musaeum hermeticum*, pág. 371). <<

[493] Encontramos en lo indio la imagen similar del *hermça* (cisne). <<

[494] Scott: *Hermética*, I y II. <<

[495] También llamada *calx viva* (cal sin apagar). <<

[496] *Gloria mundi* en: *Musaeum hermeticum*, pág. 246 y siguiente. <<

[497] He expuesto este método en *Die Beziehungen*. (Véase, además, *Die transzendente Funktion, Mysterium coiunctionis* y *Die Grundlagen der Analytischen Psychologie*). <<

[498] Harforeto = Horfolto del *Codex Berlinensis* (Ruska, *Turba*, págs. 324 y siguientes). Según opina Ruska (*loc. cit.*, página 27), es éste idéntico con el emperador Heraclio (610-641). Pero su papel místico en la Visio no hace improbable una relación con Harpócrates. <<

[499] La *Visio Arislei* en: *Artis auriferae*, I, pág. 149, dice: … *ad Regem dicentes: Quod filius tuus vivit, qui morti fuerat deputatus* [… dijeron al rey: Vive tu hijo, el que ha sido dado por muerto]. El *Codex Berlinensis* (Ruska, *loc. cit.*, pág. 328) dice: … *et misimus ad regem, quod filius tuus commotus est* (Evidentemente, *commotus* quiere decir que el hijo «se agita» de nuevo). <<

[500] Utilicé la edición de 1593 de *Artis auriferae*, I, págs. 146 y siguientes. <<

[501] Ruska, *loc. cit.*, pág. 324. Este pasaje esta en *Artis auriferae*, I, pág. 146, modificado de la siguiente manera: … *ex arbore illa immortali, fructus… colligere*. [Coger los frutos de ese árbol inmortal]. <<

[502] El árbol es con frecuencia un *coralium* y *corallus* respectivamente, un coral, o sea un «árbol del mar». *Corallus… vegetabile, nascens in mare* [una planta de coral que nace en el mar]. (*Allegoriae super librum Turbae* en: *Artis auriferae*, I, pág. 143). El árbol del Paraíso en el mar de la obra de Paracelso: *Liber Azoth* (Sudhoff, XIV, pág. 567). <<

[503] De aquí la fórmula que se repite: *Deo adiuvante*, *Deo concedente*. <<

[504] Pitágoras era considerado por los neopitagóricos un *dios encarnado*. (Véase Zeller: *Philosophie der Griechen*, III, 2.ª parte, pág. 130). <<

[505] Una sustitución semejante a la de Poimandres por Hermes. Véase Scott: *Hermetica*, I y II. <<

[506] Melchor Cibinense. (Véanse páginas 480 y siguientes de este libro). <<

[507] Una cita de Alfidio (Maier: *Symbola*, pág. 65, asimismo en *Aurora*, I, cap. I) dice: *Qui hanc scientiam inve-nerit, cibus erit eius legitimus et sempiternus* [Quien ha encontrado esta ciencia, tendrá en ella un alimento adecuado y eterno]. La séptima parábola de *Aurora* dice: *Ex his enim fructibus grani (huius) cibus vitae conficitur, qui de coelo descendit. Si quis ex eo manducaverit, vivet sine fame. De illo namque pane edent pauperes et saturabuntur et laudabunt Dominum, qui requirunt eum et vivent corda eorum in saeculum*. [Concretamente, con el fruto de este grano se prepara el alimento de la vida, que desciende del cielo. Quien come uno de ellos vivirá sin hambre. Pues los pobres comerán de ese pan y serán hartos, y alabarán al Señor los que le buscan, y sus corazones vivirán eternamente]. <<

[508] El rito de la consagración del fuego parece haber tenido su origen en Francia. En cualquier caso, ya se conocía allí en el siglo VIII, mientras no se practicaba aún en Roma, según testimonia una carta dirigida por el Papa Zacarías a san Bonifacio. Al parecer, comenzó en Roma ya entrado el siglo IX. (Braun: *Liturgisches Handlexikon*. Véase «Consagración del fuego»). <<

[509] Aunque en cada ocasión que se presenta indico que el concepto de individualidad, tal como lo he definido, no se corresponde con la personalidad empírica y consciente, me encuentro, una y otra vez, con la confusión debida al «yo» y la «individualidad». Debido a la incapacidad de abarcar a la persona humana en todos sus aspectos, la individualidad es un concepto límite que expresa una realidad ilimitada en sí. <<

[510] Véase Simón Mago, perteneciente a la época de los apóstoles y que disponía ya de un sistema ampliamente perfeccionado. <<

[511] Me remito, en este caso, a Wei Po-Yang: *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy*. <<

[512] *The Secret Tradition in Alchemy*. <<

[513] … *et ut Christus Jesus de stirpe Davidica pro liberatione et dissolutione generis humani peccato captivait ex transgressione Adae, naturam assumpsit humanam sic etiam in arte nostra quod per unum nequiter maculatur per aliud suum contrarium a turpitudine illa absolvitur, lavatur et resolvitur*. (*Bibliotheca chemica*, I, pág. 884 b). <<

[514] Véase la lectura del miércoles de Semana Santa (Isaías, 63, 1-7): «¿Cómo está, pues, rojo tu vestido y tus ropas como las del que pisa en el lagar?» y «su sangre ha salpicado mis vestiduras». Véase el *pallium sanguineum* de otros autores. <<

[515] *Ars chemica*, págs. 7 a 31. El texto anterior destaca sólo lo esencial. <<

[516] Berthelot: *Alchimistes grecs*, IV, XX. El texto podría corresponder al siglo I. <<

[517] El texto se encuentra en la obra de Berthelot, *loc. cit.*, III, XLIX, 4-12. También Ruska ofrece una traducción de 2-19 en *Tabula smaragdina*, págs. 24 a 31. Asimismo, Scott (*Hermética*, IV, pág. 104) reproduce en griego esta parte del texto, con un comentario. Véase, además, también Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*, págs. 190 y siguientes. La traducción anteriormente mencionada difiere de la de Ruelles (Berthelot, *loc. cit.*), y de la de Ruska en diversos puntos. (Con objeto de no sobrecargar el texto, se ha renunciado a la traducción, en las observaciones, de los pasajes griegos, debatidos con frecuencia desde el punto de vista filológico). <<

[518] Pobres en hogar = fatalidad, necesidad natural. <<

[519] A partir de «mira», esta frase fue tachada por Reitzenstein (*Poimandres*, pág. 103), por considerarla una interpolación cristiana. Asimismo Ruska (*loc. cit.*, pág. 25). <<

[520] Ruska (*loc. cit.*, pág. 25): «que mora en cada cuerpo», διηκειν, sin embargo, significa más bien «penetrar». Véase Bousset, *loc. cit.*, pág. 191. <<

[521] εκάστης Cod. La conjetura εκάστου es superflua. <<

[522] Sólo se puede pensar en ανορμαω en forma transitiva. Ruelle y Ruska traducen así: «Así ascendió él» (concretamente, el Hijo de Dios). Pero, mediante esta interpretación, carecen de sentido, además, los acusativos siguientes, que se refieren al complemento. <<

[523] Concretamente, el νυος. Véase Reitzenstein, *loc. cit.*, página 103, nota 11. <<

[524] Ruska (*loc. cit.*, pág. 25): «Antes de que adoptara la corporeidad». Pero, como predicativo de γερεσθαι, το σοματικον no puede llevar el artículo. Se quiere decir más bien «antes de la Creación». Véase el párrafo 9 (*loc. cit.*, pág. 27), donde los hombres de la luz salvan a sus espíritus οπού και προ του κόσμου ήσαν. <<

[525] Ακολουθουντα, ορεγομενον y οδηγουμενον se refieren a νουν, que también es el complemento de ανωρμησεν. Scott (*loc. cit.*, pág. 119) pone toda esta parte delante del párrafo 9 (pág. 84), pues no casa con la enseñanza hermética. Sin embargo, es el fundamento claro del pensamiento antecedente: que el hombre no se debe revelar exteriormente contra la «ananke», sino que sólo ha de aspirar interiormente al conocimiento de sí mismo, de lo que es un ejemplo la sumisión del Hijo de Dios a los padecimientos. <<

[526] Véase a este respecto Reitzenstein, *loc. cit.*, págs. 107 y siguientes. Jámblico (*De mysteriis Aegiptiorum*, VIII, 4) menciona a un profeta llamado Bitos como intérprete de Hermes en la corte del rey Amón. Se dice que encontró en Sais los escritos de Hermes. Igualmente (X, 7): αύτο δε το αγαθόν το μεν θείον. ήγοΰνται,τον προεννοούμενον θεόν, το δε ανθρώπινον την προς αυτόν ενωσιν, οπερ Βίτυς εκ των Έρμαικών βίβλων μεθηρμήνευσεν. Según Dieterich (*Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi*, págs. 753 y siguiente) es idéntico con el tesalonicense Pitys de los papiros mágicos. «Wessely: *Griechischer Zauberpapyrus*, págs. 92, 95 y 98: Πτυος αγωγή — βασιλεϊ Όστάνη Πίτυς χαίρειν — αγωγή Πίτυος βασιλέως = Πίτυος Θεσσαλού). Según Dieterich, es idéntico al Bithus de Dyrrhachium utilizado por Plinio (Libro XXVIII). Scott (*loc. cit.*, págs. 129 y siguiente) propone introducir eventualmente a Nikotheos o «que yo escribí», para lo que piensa en un dibujo. <<

[527] Véase *Philebos* (18 b), *Phaidros* (274 c). <<

[528] Es inadmisible la separación que realiza Scott. Cierto que, en *Philebos* (18), Tot no está representado como «primer hombre», pero sí como «hombre divino» y que dio nombre a todas las cosas. <<

[529] Ruska (*loc. cit.*): «… que ha pasado como Thoythos a la lengua sagrada». Sin embargo, Thoythos tiene que ser *genitivus explicativus* de φωνή, ya que el nominativo es «Thoyth» en otros lugares. Véase Bousset, *loc. cit.*, pág. 191. <<

[530] Πυρά Cod. Posiblemente πυρρά = de color del fuego. Véase Scott, *loc. cit.*, pág. 121: «La interpretación de Adán como γη παρθένος es evidentemente una combinación del hebreo *adamah* = γη (Philo, I, 62) y del griego αδμης = παρ; θενος. Hesiquio dice: αδαμα = παρθενική γη. Josefo: *Antiquitats judaicae*, I, I, 2: σημαίνει δε τοϋτο ("Αδαμος) πυρρός, έπεί-δήπερ άπα της πυρράς γης έγεγονει, τοιαύτη γαρ εστίν ή παρθένος γη. V. Olympiodor (Berthelot, *Alchimistes grecs*, II, IV, 32): οΰτος (Αδάμ) γαρ πάντων ανθρώπων πρώτος έγένετο εκ των τεσσάρων στοιχείων. Καλείται δε καΐ παρθένος γη, και πυοοά γη, και σάρκινη γη, και γη αίματώδης. V. Eusebius, *Evangelica praeparatio*, 11, 6, 10 y ss. <<

[531] *Ov* Cod.; Reitzenstein y Ruska: ων. Eventualmente, *ov* se refiere también al primer hombre: concretamente, que le colocaron como Osiris en todo santuario. Una prueba de esto sería la obra de Lido: *De mensibus*, IV, 53: «… porque hay entre los teólogos muchas contradicciones respecto al Dios venerado por los hebreos. Pues los egipcios, y Hermes el primero, afirman que es Osiris, "el que es", sobre el que Platón dice en Timeo (27 d): "Lo que el que es, que no tienen ningún origen…"». Véase a este respecto Reitzenstein (*loc. cit.*, página 185), sobre la supuesta transmisión de ideas judías a Egipto. <<

[532] Παρεκαλεσεν Cod.; Reitzenstein y Ruska: παρεκαλεσαν Ασεναν. Cuando los (Tolomeos) llamaron al (o a la) Asenan. Ruelle, por el contrario, estima *que* Asenan es el complemento de παρεκαλεσεν. No se tiene ninguna noticia de un sumo sacerdote llamado Asenan. Es muy probable que se trate, como Scott ha señalado (*loc. cit*., pág. 122), de Asenet, la hermosa hija del sacerdote egipcio Pentepre, de On (Heliópolis), la cual, según el Génesis, 41, 50, dio a luz dos hijos de José durante el cautiverio de éste en Egipto. Un Midras retocado por los cristianos nos transmite una leyenda según la cual Asenet se enamoró de José, que aparece aquí como lugarteniente del faraón; pero a la que José rechazó por su ateísmo. La mujer se convirtió, acto seguido, e hizo arrepentimiento, tras de lo cual un mensajero masculino procedente del cielo (Miguel en el arreglo cristiano), al que ella recibe de una forma enteramente pagana como un δαίμων πάρεδρος (*spiritus familiaris*), le da a comer un panal de miel procedente del Paraíso y le concede así la inmortalidad. Le anuncia que liberará a José y a ella y que la mujer se llamará «lugar de refugio» de ahora en adelante. Véase también Batiffol: *Le livre de la prière d'Asenath*, y Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*; además, Oppenheim: *Fabula Josephi et Asenathae*; Wilken: *Urkunden der Ptolemäerzeit* y Kerényi: *Die griechischorientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, página 104 y siguiente. Eventualmente, el enviado celestial pudiera ser, en principio, Hermes. Por ello, el texto tendría que decir así: «Cuando Asenet pidió ayuda al Sumo Sacerdote de Jerusalén, que envió a Hermes, quien…» Scott propone poner «Eleazar» en vez de Asenet, el Eleazar que, tras la carta de Aristea, preparó la traducción por los setenta ((*Septuaginta*). Pero, en este caso, el siguiente enviado de Hermes se ha de transformar en ερμηνεα = intérprete. Pero quizá se trate de una leyenda distinta. <<

[533] Των αρχιεροσολυμων Cod. Conj. τον αρχιερέα Ιεροσολύμων. Véase Reitzenstein, Ruska y Scott. <<

[534] Κατά το σώμα; se puede comprender también, eventualmente, como «en el lenguaje corporal», como oposición al lenguaje de los ángeles antes mencionados, tal como Zósimo también contrapone el lenguaje espiritual a un ενσωμος φρασις. <<

[535] Al mismo tiempo, letras también (στοιχεία). <<

[536] Posiblemente se haya de suponer aquí una laguna en la que estaban el elemento tierra o también, quizá, los elementos tierra y agua. De cualquier modo, el texto está tergiversado, Ruska propone τον αέρα το δεύτερον άλφα τον αρκτον como denominación del Norte. Scott (*loc. cit.*, pág. 123) deja con toda razón que tenga validez el τον αέρα, pues se trata de una combinación de los puntos cardinales con los elementos; por ello complementa γη con δυσις, que coloca detrás. Como prueba de la utilización del άρκτος, aduce la Oráculo. *Sibyllina*, 3, 24: αυτός δη θεός έσθ' ο πλάσας τετρα-γράμματον Αδάμ τον πρώτον πλασθέντα, και οϋνομα πληρώσαντα άνατολήν τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καΐ αρκτον, capítulo 30. <<

[537] Ruska: «El central de estos cuerpos es el fuego sazonador, que presenta cuatro zonas después del centro». Reitzenstein elimina por completo esta parte. <<

[538] Αγνοων Cod. αγοω, conj. Reitzenstein: δια το τέως Cod. literalmente «en consideración hasta lo de ahora». <<

[539] Del φως homérico, igual a «hombre». Juego de palabras entre τω φως y ο φως. Véase Ruska. <<

[540] Reitzenstein: διαπνεομενω, referido al Paraíso: «En el Paraíso donde sopla el viento del poder del destino». <<

[541] Reitzenstein completa «los arcontes». Pero posiblemente se trate aquí más bien de la στοιχεία antes mencionada. Véase *Gal*. 4, 9. <<

[542] Παρ 'αυτού Cod.; Reitzenstein, Scott y Ruska: παρ αυτων «El Adán que se encontraba en ellos». <<

[543] Véase a este respecto particularmente Bousset, *loc. cit.*, página 139. <<

[544] *Teogonia*, 614. <<

[545] *ον* Cod. ω conj. Reitzenstein. <<

[546] Eliminado por Reitzenstein el Cod. «Prometeo», pues posiblemente se refiera más bien al hombre total. <<

[547] νου conj. Reitzenstein. <<

[548] Personificado por Reitzenstein: *Nous* (como Poimaindres). <<

[549] οτε Cod.; Reitzenstein: ότι «lo que quiera». <<

[550] (φαίνει Cod.; Ruska y Scott: φαίνεται «aparece». ¿Posiblemente, la frase subsiguiente, sea el contenido de lo que expone el hijo de Dios? <<

[551] Esta frase ha sido eliminada por Reitzenstein como interpolación cristiana. Según Pocio (*Bibliotheca*, 170), Zósimo fue interpretado posteriormente como cristiano. También tacha Scott la palabra «Jesucristo» y toma como complemento sencillamente «el Hijo de Dios». <<

[552] συλλησας Cod.; Reitzenstein y Scott: συλησασας. Ruska traduce: «dejando su propia humanidad» (?). Con respecto a la acción de robar, véase *Acta Archelai*, XII, donde se dice de Dios: *«Hac de causa… furatur eis (den principes) animam suam*. [Por esta razón, roba (a los príncipes) su alma (la de ellos)]. <<

[553] Aplicado por Reitzenstein también a lo siguiente. <<

[554] τοποισι Cod.; Reitzenstein: «va a…». <<

[555] συνων conj. Reitzenstein, Bousset y Scott: συλων Cod.; συλλαλων: «conferencia consigo mismo» (Ruelle). <<

[556] Ruelle: *Il conseillait aux siens d'échanger aussi secrètement leur sprit avec celui d'Adam qu'ils avaient en eux…* [Y aconsejó a los suyos cambiar también secretamente su espíritu con el de Adán, que tenían en ellos]. Con esto, sin embargo, resulta superfluo el δια. Véase también el pasaje φησι γαρ ο νους ημών y el comienzo, donde se atribuye ésta asimismo indirectamente al Salvador, al iluminar El el *nous* de cada alma. <<

[557] εχειν puede significar «tener que soportar». Los adversarios opinan entonces que esto se refiere al auténtico hombre de la luz. <<

[558] Reitzenstein elimina el segundo παρ 'αυτών. Παρά puede significar también entonces, sin embargo: «lejos del lado de cualesquiera». <<

[559] δι ου ζηλουμενος Cod. Reitzenstein: δια ζηλουμενος. <<

[560] Eliminado por Reitzenstein. Lo que se quiere decir, sin embargo, es «antes de la aparición del Salvador». <<

[561] πριν η se puede construir con acusativo. En tal caso. Antimimos es sujeto de τολμησαι y no complemento de αποστέλλει. Ruska pone a υιός Θεού τολμησαι. Pero hace ya mucho que no se trata de él, pues su aparición ha pasado. Es evidente, más bien, que Antimimos tiene un precursor. <<

[562] Reitzenstein y Scott proponen Μανιχαιος. <<

[563] περιοδον Cod.; περιόδους. Reitzenstein. <<

[564] εαυτω Cod.; εαυτού. Reitzenstein. <<

[565] Reitzenstein y Ruska suponen la existencia de una laguna detrás de «buscó» y refieren el «al Prometeo». Pero no es necesario esto; sin embargo Epimeteo ερμηνεύει indica lo que se ha de hacer a los que comprenden espiritualmente su destino. <<

[566] Como hace notar Scott, posiblemente se trate de una cita inexacta de la *Odisea*, VIII, 167: ούτως αυ παντεσσι θεοί χαριεντα διδουσι ανδρασιν, en un contexto que explica que las diversas personas reciben dones de los dioses de manera distinta, como también Zósimo expone a continuación que los hombres trabajan individualmente de forma distinta en todas las artes. <<

[567] άγων Cod.; αργον conj. Ruska; άκρον. Scott. <<

[568] Ruska pone μονός en vez de φιλόπονος, pero se trata de desventajas que se enumeran aquí. <<

[569] Berthelot: *Alchimistes grecs*, III, LI, 8. <<

[570] Diodoro: *Bibliotheca*, I, pág. 27. <<

[571] El toro cretense va hacia el Sur; los caballos de Diomedes hacia el Norte (Tracia); los bueyes de Hipólito hacia el Este (Escitia); los de Gerión, hacia el Oeste (España). Las Hespérides (como país occidental de los muertos), que asimismo están en Occidente, conducen a la obra número doce, al viaje a los infiernos (Cerbero). <<

[572] Libro de Enoc (*Apócrifos*, II, págs. 248 y siguientes). Los viajes conducen hacia las cuatro regiones del mundo. Hay en el Oeste un reino subterráneo dividido en cuatro partes; tres de ellas son oscuras y una es clara. <<

[573] El viaje comienza en Europa y conduce hacia América, Asia y, finalmente, África, en la búsqueda de Mercurio y del ave fénix. (*Symbola*, págs. 572 y siguientes). <<

[574] En la obra de Mario Victorino (Halm: *Rhetores Latini minores*, pág. 223. Citado en: Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 265). <<

[575] *Alexander… invenit sepulcrum Hermetis… et quandam arborem sitam ab extra intus tenentem viriditatem gloriosam: super eam ciconia… ibi sedebat, quasi se appellans circulum Lunarem: et ibi ipse aedijicavit sedes áureas et posuit terminum itineribus suis idoneum*. [Alejandro encontró el sepulcro de Hermes y, en el exterior, un cierto árbol que verdeaba por dentro maravillosamente: estaba posada en él una cigüeña, como si se llamara el círculo de la Luna, y allí levantó una sede áurea y dio a sus viajes un final conveniente.] (*Super arborem Aristotelis* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, 1602, II, pág. 527). La cigüeña es en este caso un avis *Hermetis*, como el ganso y el pelícano. <<

[576] En el mismo tratado (Berthelot: *Alchimistes grecs*, III, XLIX, 1). <<

[577] Baynes: *A Coptic Gnostic Treatise*, págs. 84 y siguientes. Véase también Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*, pág. 189, y Schmidt: *Texte und Untersuchungen zum Neuen Testament*, págs. 135 y siguientes. Además, el fragmento de Turfan M 299a en *Ein manichiäisches Henochbuch*, de Henning, pág. 27 y siguiente. <<

[578] Puech: *Der Begriff der Erlosung im Manichäismus*, págs. 187 y siguiente. <<

[579] … *seque pro libitu suo transformât, ut varias larvas induat*. [… y se transforma a voluntad, adoptando diversas figuras (máscaras)]. (Filaleteo: *Metallorum metamorphosis*, pág. 771). … *dicitur enim Mercurius propter suam mirabilem convertibilitatis adhaerentiam* [pues se le llama Mercurio a causa de su maravillosa capacidad de transformación]. (Egidio de Vadis: *Dialogus*, en *Theatrum chemicum Britannicum*, [1602], II, pág. 118). <<

[580] … *omnemque (rem) solidam penetrabit* [atravesará todo lo sólido]. (*Tab. smaragd*., pág. 2) … *est oleum mundissimum, penetrativum in corporibus* [… es un aceite completamente puro que penetra en el cuerpo) (*Rosarium* en: *Artis auriferae*, II, pág. 259) … *spiritus vivus, et in mundo talis, non est, qualis ipse est: et ipse penetrat omne corpus*… [… un espíritu vivo como no hay otro en el mundo: y penetra en todos los cuerpos]. (*Rosinus ad Sarratantam* en: *Artis auriferae*, I, pág. 3027). <<

[581] Djâber (Geber): *Le livre de la miséricorde* en: Berthelot: *Chimie au Moyen Age*, III, pág. 181. *Tune diffundit suum venenum*. [Entonces extiende su veneno]. (Lambsprinck: *Figurae*, pág. 352). *Venenosus vapor* [vapor venenoso]. (Flammel: *Summarium philosophicum*, pág. 173). *Spiritus venenum* [espíritu del veneno]. (Ripley: *Opera*, pág. 24). *Mercurius lethalis est* [Mercurio es letal]. (*Gloria mundi*, pág. 250). <<

[582] *Pistis Sophia*, págs. 46 y 207. <<

[583] Impreso en: *Bibliotheca chemica*, pág. 8. Gesner menciona a Bono como contemporáneo de Raimundo Lulio. Pero Mazzuchelli, posterior, afirma que Pietro Antonio Boni vivió en 1494. Ferguson (*Bibliotheca chemica*, I, pág. 115) deja sin decidir la cuestión. Por tanto, la fecha arriba mencionada es válida con reparos. La primera edición de *Pretiosa margarita novella* lo encontramos en Lacinio: *Pretiosa margarita novella de thesauro* (Venecia, 1546), fol. 1 y siguientes: *Quia consuevit non solum…* Falta aquí, la introducción que ofrece Manget (*Bibliotheca chemica*). Los autores que cita el texto son anteriores al siglo XIV. Tampoco existe razón alguna, basándose en el contenido, para señalar como posterior a la primera mitad del siglo XIV la fecha de origen del tratado. <<

[584] Cap. VI (*Bibliotheca chemica*, II, págs. 29 y siguientes). <<

[585] Las dos categorías corresponden psicológicamente a la comprensión consciente, que se basa fundamentalmente en los datos de los sentidos, y a la proyección de contenidos inconscientes, de lo que *cor* es calificativo, ya que la región cordial representa una antigua región de localización del consciente y, en grados superiores, da albergue también a los pensamientos emotivos, es decir, a aquellos contenidos que se hallan fuertemente bajo la influencia del inconsciente. <<

[586] *Quod verbum est philosophicum*. Creo tener que reproducir así el sentido de esta frase porque la alquimia posterior establecía una diferencia entre Cristo, considerándole *verbum scriptum* y la *lapis*, a la que calificaba de *verbum dictum et factum*. (*Epilogus Orthelii* en: *Bibliotheca chemica*, II, págs. 526 y siguientes). <<

[587] *Subtilitatem fere incredibilem.* <<

[588] Como analogía de Dios. <<

[589] Un supuesto filósofo árabe del que se dice que vivió en el siglo XII. <<

[590] Por tanto, posiblemente una obra alquimista, que procede en forma similar a creación del mundo y fin del mundo. <<

[591] En *De arte chimica* (*Artis auriferae*, II, págs. 581 y 613), se encuentra también una exposición detallada, pero posterior. <<

[592] Bono se refiere aquí a un escrito antiguo, seudo-platónico, cuya existencia no he podido probar hasta el momento, en el cual existía ya con toda claridad un paralelismo entre Cristo y *lapis*. Es posible que se trate de una fuente árabe, como en el caso del *Tractatus aureus*. <<

[593] Son *electi*. Es inimaginable la existencia de influencias maniqueas en el caso de Morieno. <<

[594] Un volumen, actualmente en preparación, de *Psychologischen Abhlandlungen*, presentará este texto en latín y en alemán, editado y comentado por el doctor en filosofía M. L. von Franz. [En 1957, con el título *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der Alchimistischen Gegensatzproblematic*, aparecido en el volumen II de Jung: *Mysterium coniunctionis*. Se han tomado de esta edición las traducciones y pasajes textuales de *Aurora* que se citan en el presente volumen XII de las Obras Completas]. <<

[595] *Harmoniae imperscrutabilis chymico-phüosophicae Decades duae*, II, págs. 175 y siguientes. Véase Kopp: *Die Alchemie*, II, pág. 343. <<

[596] Vulgata, Sap., 7, 11: *Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa (sapientia) et innumerabilis honestas per manus illius*. (Pero simultáneamente vinieron con ella toda clase de bienes a mí, y había innumerables riquezas en sus manos. *Apócrifos*, I, pág. 489). <<

[597] Vulgata: *Prov*., 1, 20; Biblia de Zurich, *Prov*. 1, 20 y sig.: «La sabiduría llama en las calles, levanta su voz en las plazas, predica en los muros y pronuncia sus palabras en la entrada de las puertas de las ciudades». <<

[598] Vulgata, *Salm.*, 33, 6: *accedite ad eum (Dominum) et illuminamini et facies vestrae non confundentur;* Biblia de Zurich, *Salm.*, 34, 6: «Levantad la vista hacia Él; os iluminará los rostros y no tendréis que ser objeto de deshonra». Además, la Vulgata, *Sirach seu Ecclesiasticus*, 24, 30: *Quia audit me non confundetur et qui operantur in me non peccabunt*. [Quien me escucha no se avergonzará, y quien se sirva de mí no pecará]. (*Apócrifos*, I, pág. 355: 24, 22). <<

[599] Vulgata, *loc. cit.*, 26. *Transite ad me omnes qui concupiscitis me et a generationibus meis implemini*. [Acercaos a mí los que tengáis hambre de mí y saciaos con mis frutos]. (*Apócrifos*, I, 24, 19). <<

[600] Euquerio: *Formularium spiritalis intelligentiae*; Rábano: *Allegoriae* entre otras. Véase Vulgata, *Habacuc*, 3, 3: *Deus ab austro veniet et Sanctus de monte Pharan*; Biblia de Zurich, *Habac*. [Dios viene de Theman; el Santo, del monte Paran]. <<

[601] … *regina austri surgit in iudicio cum generatione ista et condemnabit eam qui venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis et ecce plus quant Salomon hic*. [La reina del Mediodía se levantará en el juicio contra los hombres de esta generación y los condenará, porque vino de los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y hay aquí algo más que Salomón]. (San Mateo, 12, 42 y san Lucas, 11, 31). <<

[602] Vulgata, *Cant*., 6, 9: *quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens pulchra ut luna electa ut sol*. [¿Quién es ella, que mira desde arriba como la aurora, hermosa como la luna llena, pura como el sol?]. (Biblia de Zurich, 6, 10). <<

[603] *Artis auriferae*, II, págs. 294 y siguiente. <<

[604] Sudhoff, XIII, pág. 403. <<

[605] Cumont: *Textes et monuments*, I, pág. 356. <<

[606] Hegemonio (*Acta Archelai*, págs. 12 y siguiente). *Cum autem vidisset pater vivens adfligi animant in corpore, quia est miserator et misericors, misit filium suum dilectum ad salutem animae; haec enim causa et propter Homoforum misit eum. Et veniens filius transformavit se in speciem hominis; et adparebat quidem hominibus ut homo, cum non esset homo, et homines putabant eum natum esse. Cum ergo venisset, machinant quandam concinnatam ad salutem animarum, id est rotam, statuit, habentem duodecim urceos; quae per hanc spheram vertitur, hauriens animas morientium quasque luminare maius, id est sol, radiis suis adimens purgat et lunae tradit, et ita adimpletur lunae diseur, qui a nobis ita appellatur*. [Pero cuando el Padre, el que vive, vio que el alma es atormentada en el cuerpo, envió a su hijo querido para la salvación de las almas, pues es compasivo y misericordioso. Le envió con este pretexto y a causa de Homóforo. Y el hijo vino y no era hombre, y los hombres aceptaron que había nacido. Por tanto, al llegar ahora preparó una disposición para salvar a las almas y construyó una máquina que tenía doce cangilones, que es girada por el impulso de las esferas y eleva las almas de los moribundos. La luz más grande, o sea el Sol, coge entonces a éstos con sus rayos, los purifica y los devuelve a la Luna, y así se llena el disco de la Luna, como acostumbramos a decir]. El mismo pasaje en el *Panarium* de Epifanio: *Haereses*, LXVI, pág. 447. <<

[607] Existen paralelismos misteriosos o, al menos, llamativos, entre la alquimia y el maniqueísmo, lo cual se tendría que investigar. <<

[608] Ripley describe la transformación de la tierra en agua, del agua en aire y del aire en fuego: *Nam rotam elementorum circum rotasti* [pues has girado la rueda de los elementos]. (*Opera*, pág. 23). <<

[609] *Philosophia chemica* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), I, pág. 492. Véase también Milio (*Phil. ref.*, pág. 104). *Toties ergo reiterandum est coelum super terram, donec terra fiat coelestis et spiritualis, et coelum fíat terrestre, et iungatur cum terra, tunc completum est opus*. [El cielo se ha de repetir en la Tierra hasta que la Tierra sea celestial y espiritual y el cielo sea terrenal y se haya unido con la Tierra: entonces está terminada la obra]. <<

[610] Cumont, *loc. cit.*, pág. 178. <<

[611] *Tractatus Aristotelis* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, V, págs. 885 y siguiente. <<

[612] Se refiere a la Vulgata, *Salmo*, 18, 6 y sig.: *in sole posuit tabernaculum suum ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo ⁄ exultavit ut gigans ad currendam viam a summo coeli agressio eius*. [Puso un tabernáculo para el Sol, y éste, lo mismo que una esposa sale de su cámara, corre alegre como un héroe el camino. Corre a un extremo del cielo]. (Biblia de Zurich, Salm,. 19, 5 y siguiente). <<

[613] *Dum enim Heros ille, tanquam gigas exultants, ab ortu exurgit, et in occasum properans demergitur, ut iterum ab ortu rede continue, has circulationes causatur, inque materia splendida argenti vivi, velut in speculo, ideas relinquit, ut humana industria aurum inquiratur, ab adhaerentibus segregetur, igne, aqua examinetur, et in usum Deo Creatori placentem transferatur. (De circulo quadrato,* página 15). <<

[614] *loc. cit*., págs. 15 y siguiente. <<

[615] *Musaeum hermeticum*, pág. 661. <<

[616] … *nihilominus intemerata remenens* [continuando virgen inmaculada a pesar de todo]. Véase *mater amata, intemerata*, de la himnología latina; asimismo la *virgo pulchra, ornata, ad persuadendum valde apta* [virgen hermosa y adornada, como hecha para convencer], que aparece ora como mujer, ora como hombre en los maniqueos del *Acta Archelai (loc. cit*.). <<

[617] A pesar de todas las seguridades en contrario, tales paralelismos muestran hasta que extremo la obra alquimista es un *mysterium iniquitatis* en el sentido cristiano. Ciertamente, en el sentido objetivo es sólo un misterio del reino subterráneo, el cual, como muestro en la segunda parte de este volumen, tiene sus raíces en el proceso de transformación del inconsciente. <<

[618] La naturaleza femenina de Mercurio se corresponde con la Luna. <<

[619] La «virgen masculina» es también una idea maniquea en la obra de Teodoreto. <<

[620] Su obra fue impresa en Basilea en 1571. <<

[621] Vulgata, *Ezequiel*, 1, 15, y sigs.: *cumque aspicerem animalia apparuit rota una super terram iusta animalia habens quattuor facies / et aspectus rotarum et opus earum quasi visio maris / et una similitude ipsarum quattuor et aspectus earum et opera quasi sit rota in medio rotae*. [Y, mirando a los vivientes, descubrí junto a cada uno de ellos una rueda que tocaba la tierra. Las ruedas parecían de turquesa, eran todas iguales, y cada una de ellas dispuesta como si hubiese una rueda dentro de otra rueda]. (Biblia de Zurich). Además (*loc. cit.*, 20) *spiritus enim vitae erat in rotis* [pues el espíritu del viviente estaba en las ruedas]. <<

[622] *De ratione conficiendi lapidis…* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), II, págs. 259 y siguientes. <<

[623] Entre los tratados que conozco, hay dos llamados «Lilium»: el *Lilium inter spinas*, de Grasseo, pero que corresponde al siglo XVII, y el *Lilium de spinis evulsum*, de Guillermo Tecenense (*Theatrum chemicum Britannicum*, [1659], IV, págs. 887 y siguientes), quien vivió a finales del siglo XVI y comienzos del XVII. El primer libro no entra en consideración, vista la época; en cambio, es posible que el segundo sí, pues se ha atribuido falsamente con la mayor de las probabilidades a Guilhelmo. Por si: contenido y a la vista de los autores citados (abundantes citas de *Turba*, del *Tractatus Micreris* [*Theatrum chemicum Britannicum*, V], Geber, etc., ¡faltan Alberto, Lulio y Arnaldo!) es un texto antiguo que quizás esté en las cercanías del *Consilium coniugii*. Pero no es posible encontrar en él la cita que arriba se menciona. El *Rosarium philosophorum* cita también al *Lilium* o al *Lilius*. <<

[624] Berthelot: *Alchimistes grecs*, IV, XX, 17. <<

[625] *loc. cit*, III, I. <<

[626] Holmyard (*Kitab al'ilm almuktasab*, pág. 43). *But what af the speech of* Hermes *in which he says: «The great south wind when it acts makes the clouds to rise ana raises the cloud of the sea». He said, if the powdering is not successful the compound will not ascend into the top of the retort, and even if it does ascend it will not pour into the receiver. It is necessary to mix with it in the first and second waters before it will ascend to the top of the retort. «That —he said— is the Great South Wind?». He said: «Yea, O King!»*, etc. [Pero, ¿qué hay de las palabras de Hermes, donde dice?: «El gran viento del Sur, cuando sopla, hace que suban las nubes y levanta las nubes del mar». Dijo que si la pulverización no resulta, la mezcla no subirá a la parte superior de la retorta, y que aunque subiera, no se vertería en el recipiente. Ha de ser mezclado con las aguas primera y segunda antes de que suba y la parte superior de la retorta. «¿Es éste —preguntó él— el gran viento del Sur?». «Sí, ¡oh rey!» dijo él]. <<

[627] Roscher (*Diccionario enciclopédico*). Véase «Hermes, el dios de los vientos». <<

[628] Vulgata, *Cant*., 5, 16: *Talis est dilectus meus* [Ese es mi amado]. <<

[629] Vulgata, *Salm.*, 44, 3 (Denominado *epithalamium christianum* = epitalamio cristiano. Lulero: «Una canción de novia». Biblia de Zurich: «en la boda del rey»). *Speciosus forma prae filiis hominum* (Biblia de Zurich, 45, 3.) «Eres el más hermoso entre los hijos de los hombres»]. <<

[630] *Gal*, 4, 4. <<

[631] *Hebr*., 1, 2. <<

[632] *Hebr*., 1, 5 y 5, 5. <<

[633] Ruska: *Turba*, pág. 178. <<

[634] Véase D'Espagnet: *Arcanum hermeticae philosophiae*, en: *Bibliotheca chemica*, II, página 656, cap. LXXIII: *Lapidis generatio fit ad exemplum creationis Mundi; suum enim Chaos et materiam suam primam habeat necesse est, in qua confusa fluctuant elementa donec spiritu igneo separentur… Congregantur aquae in unum, et apparet Arida*, [La obtención de la piedra se consuma según el ejemplo de la creación del mundo: necesita, concretamente, su propio caos y su materia originaria, en la que los elementos fluctúan confusamente, hasta que son separados por el espíritu ígneo… Las aguas se juntan en uno, y aparece lo seco]. <<

[635] *Denique separatur lapis in quatuor elementa confusa, quod contingit per retrogradationem Luminarium* [La piedra es separada finalmente en los cuatro elementos mezclados entre sí, lo que se obtiene mediante la marcha de los astros en sentido inverso] (*loc. cit*., pág. 655, cap. LXIII). Se refiere esto a la *coniunctio* del Sol y la Luna, que mueren después del ayuntamiento carnal. Véase la serie de símbolos en el *Rosarium (Artis auriferae*, II págs. 254 y siguientes). Además en *Die Psychologie der Übertragung*, de Jung. *Nigro colori succedit albus* [el color negro sigue al blanco]. Este «azufre» blanco es la *lapis: Haec terra est alba foliata* [ésta es la tierra blanca, foliada]. (*Bibliotheca chemica*, II, LXIV). <<

[636] El «mar» de los filósofos: un *mare sapientiae* como título de Hermes (Senior, *Tabula chymica*, pág. 31) una clara alusión a Moisés. <<

[637] De la piedra, de la que brota la chispa neumática, fluye también el agua sanadora. En la literatura alquimista posterior, esta piedra ha sido comparada frecuentemente con Cristo (como también en la hermenéutica cristiana), del que fluye el agua maravillosa. Justino mártir (Preuschen: *Antilegomena*, pág. 129) dice: «Como una fuente de agua viva de Dios ha brotado este Cristo en el país pagano, desnudo del conocimiento de Dios, el Cristo que también se ha aparecido a vuestro pueblo, y que ha curado a ciegos, mudos y tullidos de nacimiento… También ha resucitado muertos… Él… ha hecho esto para que los que querían creer en él tuvieran el convencimiento de que, aunque tuvieran un defecto corporal de cualquier clase, resucitarían con el cuerpo sano si guardaban los mandamientos dados por él; los resucitaría él en su segunda aparición, después de haberlos hecho inmortales y liberado de sus aflicciones». <<

[638] Imagen frecuente: Agua mercurial (*rivuli aurei*), etcétera. <<

[639] Similarmente, también las *pluviae et imbres*, que empapan y fecundan las tierras sedientas. El rey, que está sediento, bebe hasta llenarse de agua y disolverse en sí mismo. (Véase Merlino: *Allegaria*, en: *Artis auriferae*, I, páginas 392 y siguiente). <<

[640] Vulgata, *Salm*., 45, 5: *fluminis impetus laetificat civitatem Dei* [Los brazos de un río regocijan a la ciudad de Dios] (Biblia de Zurich, 46, 5). <<

[641] *Cor.*, 15, 53. <<

[642] Véase Ruska: *Turba*, págs. 182 y sigs. y 115 y sig. <<

[643] Una cita de Hermes en Senior: *De chemia*, páginas 71 y sig. (también *Bibliotheca chemica*, II, pág. 227 a): *Est mundus minor* (es decir, el microcosmos = ser humano), *Item est unum quod non moritur, quamdiu fuerit mundus, et vivificat quodlibet mortuum*, etc. [Él es un mundo pequeño. Asimismo existe uno que no muere en tanto exista el mundo y da vida a todo lo que está muerto.] La cita se refiere al *aqua philosophica*. Sénior es el sobrenombre de Mohammed Ibn Umail, que vivió en el siglo X, aunque no se sabe con certeza. <<

[644] Los filósofos. <<

[645] San Mateo, 25, 34; en vez de «creación del mundo», se trata aquí del comienzo del *opus*. <<

[646] Una cita de Aristóteles. Véase *Rosarium (Artis auriferae*, II, pág. 185). <<

[647] Jung: *Paracelsus als geistige Erscheinung*. <<

[648] *Aurora*, I, cap. XII, séptima parábola (pág. 129). <<

[649] *Artis auriferae*, I, págs. 352 y siguientes. Kalid, también Kallid, es el príncipe omeya Khâlid Ibn Jazid (finales del siglo vii); pero hay muy buenas razones para suponer que no ha escrito en modo alguno este tratado. (Véase Von Lippmann: *Entstehung una Ausbreitung der Alchemie*, II, página 122, donde se indica también la bibliografía relacionada con este tema.) «Los pobres» son una denominación del investigador que busca. Véase *les poures hommes évangélisans*, en *La vertu et la propriété de la quinte essence*, página 31, de Rupescissa. <<

[650] El proceso se divide aquí en tres partes, en oposición a la división en cuatro existente entre los griegos. Pudiera ser responsable de esto la analogía con los nueve meses del embarazo. Véase respecto a este pasaje la parte II, capítulo II de este volumen y Kalid, *loc. cit*. (*Artis auriferae*, páginas 358 y siguientes). <<

[651] Patricio: *Nova de universis philosophia*. <<

[652] No idéntico con Melchor, cardenal y arzobispo de Brixen, al que se atribuye un tratado que se titula *Ein Philosophisch Werck und Gesprech von dem Gelben und Roten Man* (en: *Aurei velleris tractatus*, III, págs. 330 y siguientes). Nuestro autor es el vicario Nicolás Melchor Szebeni, que estaba de astrólogo en la Corte del rey después de 1490. Permaneció en este lugar incluso después de la muerte de Ladislao II por Luis II (1506-1526). Tras la derrota de Mohacs (1526) y la muerte de Luis II, Melchor huyó a Viena, refugiándose en la Corte de Fernando I, que le mandó ajusticiar en 1531. Así pues, nuestro documento tiene que haber sido escrito antes de 1516. Ladislao, *Ungariae et Bohemiae rex*, es idéntico con Ladislao II, que fue rey de Bohemia en 1471 y también de Hungría en 1490. Se encuentra en el texto la observación de *ad extirpandum Turcam*. Cierto que Budapest no fue conquistada por los turcos por vez primera hasta 1541; pero el país sufría desde hacía mucho tiempo a consecuencia de los ataques turcos. El escrito citado se encuentra en: *Theatr. chem*. (1602), III, págs. 853 y siguientes. Título más exacto: *Addam et processum sub forma misae, a Nicolao Melchiori Cibinensi, Transilvano, ad Ladislaum Ungariae et Bohemiae Regem olim missum* (Cibinense, de «Cibiu» = *Hermannstadt*). <<

[653] *Aquilo* es una *allegaria diaboli*, y *auster*, una *allegoria spiritus sancti*. Véase Migne: *Index de allegoriis* (P. L. CCXIX). Entre los garantes hallamos también aquí a Alano de *Insulis*, bien conocido de los alquimistas. (Maier: *Symbola*, pág. 259). <<

[654] Acaso se tendría que complementar la precedente *aqua vitae*, o todavía mejor, la «medicina», que aparece mucho antes y de la que se trata fundamentalmente. <<

[655] *Le Latin mystique*, págs. 129 y siguiente. <<

[656] Véase *Génesis*, 30, 32 y siguientes. <<

[657] Salve, resplandeciente estrella del mar, María, nacida divina para iluminar a los pueblos… ⁄ Virgen, ornato del mundo, reina del cielo, ⁄ elegida antes que todos como el Sol, hermosa como la luz de la Luna… ⁄ Haznos beber con fe muy seria de la dulce fuente que brotó en las rocas del desierto y ceñirnos los lomos bañados en el mar, y contemplar la serpiente de bronce clavada en la cruz. ⁄ ¡Oh Virgen!, tú que has sido madre por el fuego sagrado y por la palabra del Padre, que has llevado como la zarza ardiente, haz que los que nos diferenciamos por la piel nos acerquemos a ti con el pie, los labios puros y con el corazón. <<

[658] *Sequentia sancti evangeli, sub tono, Ave praeclara, cantetur; quam testamentum artis volo nuncupari, quoniam tota ars chemica, tropicis in ea verbis occultatur, et beatus*, etcétera. <<

[659] *Codicillus seu vade mecum aut cantilena Raymundi Lulli* en: *Bibliotheca chemica*, I, págs. 880 y siguientes. <<

[660] Εν σοι κεκρυπται όλον το μυδτηριον το φρικτον και παραδοξον. (Berthelot: *Alchimistes grecs*, IV, XX, 8). <<

[661] Sol. <<

[662] Referencia a Venus y Marte, presos en la red de Vulcano. <<

[663] *Coniunctio* de Mercurio, ¿con quién? ¿O *coniunctio* de dos Mercurios, el masculino y el femenino? Parece tratarse de la unión del Sol con la Luna, Marte y Mercurio. <<

[664] *Hic est totius fortitudinis fortitudo fortis*. Ésta es la fuerte fortaleza de toda fortaleza (Ruska: *Tabula smaragdina*, pág. 2). <<

[665] La sustancia especial en que se ocupó María, la profetisa y «hermana de Moisés» (*Artis auriferae*, I, págs. 319 y sig.): *Recipe alumen de Hispana, gummi album et gummi rubeum, quod est kibric Philosophorum… et matrimonifica gummi cum gummi vero matrimonio*. [Toma alumen de España, goma blanca y goma roja, que es el kibric de los filósofos, y reúnelos en verdadero matrimonio]. <<

[666] Posiblemente el Sol, quizás en la forma de «goma». La unión carnal del Sol y la Luna en el baño es un mito central de la alquimia, celebrado en numerosas representaciones gráficas. <<

[667] Concretamente, la *caput mortuum*, la cabeza de Osiris en el estado del *nigredo*. El «etíope» procede, asimismo, de un tratado atribuido falsamente a Alberto titulado *Super arborem Aristotelis (Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), II, páginas 524 y sigs). El pasaje dice: … *quousque caput nigrum aethiopis portans similitudinem, fuerit bene lavatum et inceperit albescere.*… [hasta que la cabeza negra, igual a la del etíope, ha sido bien lavada y comienza a tornarse blanca]. En las *Chymischen Hochzeit* de Rosencreutz, la presuntuosa reina del drama es la concubina momentánea del moro. Véase también *Aurora,* I, cap. VI, primera parábola. <<

[668] La calcinación responde, probablemente, a la incineración, y el calentamiento de las cenizas al rojo tiende a la vitrificación. También esta operación podría proceder de María Profetisa: *Vitrifica super illud Kibrich et Zubech* (Zibeic) *et ipsa sunt duo fumi complectentes duo Lumina*. [Vitrifica este Kibrich y Zubech, y éstos son dos vapores que comprenden a dos luces.] *Artis auriferae, loc. cit.*, pág. 321: «Zaibac, Zeida, Zaibach, Zaibar, Zerachar, Zibatum, id est, argentum vivum»; Zaibar = Mercurio (Ruland: *Lexicón*). Zibaq (árabe) = Mercurio (véase Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, pág. 409). Kibric = kibrit (árabe) = azufre (Ruska: *Turba*, página 348, registro árabe. Además, pág. 324: «Cabritis es la transcripción latina de kibrit, "azufre"»). <<

[669] *De chemia*, pág. 35 y siguiente. <<

[670] Cita de *Tractatus aureus (Ars chemica*, pág. 22). Se ha de añadir también que Melchor recomienda la lectura de *san Lucas*, 10, antes del Credo. Este capítulo, que fuera de esto no permite reconocer relación alguna con el tema, concluye, sin embargo, con las significativas palabras: «Pero hay una cosa de necesidad: María ha escogido la parte buena, y esta parte no le debe ser quitada». <<

[671] La subjetividad de la experiencia se desprende de la nota intercalada por el autor: … *et scio quod verum est testimonium eius* (y sé que su testimonio es verdadero). <<

[672] *Bibliotheca chemica*, II, pág. 275 y siguientes, y *Theatrum chemicum Britannicum* (1602), II, pág. 123. <<

[673] *Opera*, págs. 421 y sigs., en traducción que resume libremente. La obra completa está en: *Mysterium Coniunctionis*, II. Véase *Aurora*, I, cap. X, quinta parábola. <<

[674] Se emplea también como sinónimo de «unicornio». <<

[675] *loc. cit.*, pág. 81. <<

[676] San Juan, 12, 32. <<

[677] *Meo in cerebro gestavi (Visio Arislei* en: *Artis auriferae,* I, pág. 147). <<

[678] … *et includit eum in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit, et in partes indivisibiles divisit*. (Véase pág. 384 de esta obra, nota núm. 49). <<

[679] El pasaje correspondiente de la Vulgata dice así: *et orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitiae et semitas in pennis eius: et egrediemini et salietis sicut vituli de armenio*. <<

[680] Las plumas del ave fénix y demás aves desempeñan un gran papel en la alquimia en general y en la obra de Ripley en particular (véase *Scrowle* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, págs. 375 y siguientes). <<

[681] *Gloria mundi* en: *Musaeum hermeticum*, pág. 221: *(Lapis) per Solem et Lunam generatus…: Primum namque suum parturn in terra accepit, et tamen frangitur, destruitur, et mortificatur… per vaporem generatur, et denuo nascitur, cum vento in mare venit… adque cum vento ex mari in terram venit, et cito iterum evanescit… Et quamvis cottidie denuo nascatur, nihilhominus tamen ab initio mundi ille fuit…* [La piedra, engendrada por el Sol y la Luna, nació primero en la Tierra. Sin embargo, fue quebrantada, destruida y muerta, es regenerada por el vapor y vuelve a nacer, viene con el viento al mar y con el viento del mar a la Tierra, se volatiliza de nuevo con rapidez. Y a pesar de renacer día tras día, ha existido desde el comienzo del mundo]. (Véase san Juan 1, 1 y 15). <<

[682] Véase Causino: *De symbolica Aegyptiorum sapientia*, pág. 71: «Fénix». <<

[683] El acto de herir al león significa el sacrificio y muerte de éste en el proceso. Se le representa mutilado, con las patas cortadas. Véase, por ejemplo, Reussner: *Pandora*, página 227. Se ha de mencionar también el unicornio herido, que descansa en el regazo de la Virgen. <<

[684] Ruland: *Lexicón: Leo viridis, quorundam opinione aurum* [El león verde, oro en opinión de muchos]. <<

[685] Pág. 225. <<

[686] No está esclarecido aún para mí si no existen también influencias germánicas en la alquimia. Por ejemplo, precisamente el simbolismo del árbol. <<

[687] Véase a este respecto la visión de Guillaume de Digulleville (pág. 315 y sigs. de este libro). <<

[688] Esta curiosa representación podría referirse al piscis *levatus de profundo*, de san Agustín. Véanse a este respecto mis explicaciones en: *Mysterium Coniunctionis*, I, capítulo III. <<

[689] Esta figura se basa en el *Codex Germanicus* número 598: *El libro de la Santísima Trinidad y descripción del carácter misterioso de la transformación de los metales. Publicado en el año 1420 después de Cristo*. <<

[690] *Artis auriferae*, I, págs. 375 y siguientes. <<

[691] Al parecer, el autor no es nada menos que Marsilio Ficino (1433-1499), opinión sostenida por Manget (*Bibliotheca chemica*, II, pág. 172). Al parecer el tratado está contenido en las obras completas de Ficino (Basilea, 1561 y 1576). (Schmieder: *Geschichte der Alchemie*, pág. 235. Véase también Ferguson: *Bibliotheca chemica*, I, pág. 268, y Kopp: *Alchemie*, I, pág. 212). Pero en el tratado (en: *Artis auriferae*, I. pág. 596) encontramos una mención del asesinato de Pico della Mirándola: *Quis non intempestivam Pici Mirandulani necem lacrymis non madefaceret?* [¿Quién no derramaría lágrimas por el asesinato intempestivo de Pico della Mirandola?]. Esto se puede referir sólo al asesinato, de 1533, de Gianfrancesco Pico della Mirandola, sobrino del gran Pico. *Este terminus a quo* está treinta y cuatro años después de la muerte de Ficino. La mención (*Artis auriferae*, I, página 625) del padre minorita Ulmano y su tratado iluminado indica más bien a un autor alemán de mediados del siglo XVI. Posiblemente este tratado de Ulmano guarde relación con el *Libro de la Trinidad*. La indicación de Schmieder es incorrecta por cuanto me he cerciorado de que el tratado *no* está contenido en la edición de Basilea. <<

[692] El texto dice erróneamente *auri* en vez de *audi*. Véase *Artis auriferae*, I, pág. 608, *audi similitudinem arduam*. <<

[693] *loc. cit.*, pág. 582. <<

[694] *loc. cit.*, pág. 626. <<

[695] [Salud y larga vida en la bienaventuranza: por ellas se ha de aspirar ante todo a la piedra], *loc. cit.*, pág. 627. <<

[696] Según Schmieder (*loc. cit.*, págs. 197 y sig.) parece ser que el emperador Maximiliano ordenó, en 1515, que se investigara en los monasterios benedictinos si aparecía en los registros algún monje llamado así. Pero, según nuestra fuente, el resultado fue negativo. Esta noticia no parece ser digna de crédito. Tampoco parece haber ningún manuscrito que se pudiera fechar antes del siglo XVII. (Véase Kopp, *loc. cit.*, pág. 31). <<

[697] El autor menciona también la *lues Gallica*, que, según parece, recibió al principio la denominación de *morbus Gallicus* en un poema didáctico aparecido en 1530, del médico italiano Fracastoro. <<

[698] Valentino: *Chymische Schriften*, pág. 364. <<

[699] *loc. cit.*, pág. 254. <<

[700] 110, 76 y sig. y 12, 10. <<

[701] *Aurora*, II (*Artis auriferae*, I, págs. 228 y sig.): *Et notandum quod duplex est sublimatio: una corporalis, alia spiritualis: corporalis quantum ad terreitatem, spiritualis quantum ad igneitatem… Facile corpus spirituale, ed fixum volatile… Senior dicit: Egrediatur spiritus a corpore qui est ignis… Unde dicitur, quod tinctura fit a natura volantium: Et illud quod firmat et fixat ipsum spiritum, est fixum et perpetuum et incremabile, et nominatur sulphur Philosophorum*. [Y se ha de observar que la sublimación es doble: una es corporal; la otra, espiritual. Corporal respecto a la terrenalidad, espiritual respecto al carácter ígneo. Haced que el cuerpo sea espiritual y que lo sólido sea volátil. Dice Sénior: Del cuerpo brota el espíritu, que es fuego. Por ello se dice que la tintura se crea a partir de la naturaleza de las cosas volátiles: Y lo que el espíritu mismo afirma y sujeta es inmóvil y duradero e incombustible y es llamado azufre filosofal]. <<

[702] *Epilogus et recapitulado Orthelii in Novum lumen chymicum Sendivogii (Bibliotheca chemica*, II, pág. 527). A Ortelio se le conoce sólo como comentador de la obra de Michael Sendivogio, que vivió en la segunda mitad del siglo XVI. <<

[703] *Archeus est summus, exaltatus, et invisibilis spiritus, qui separatur a corporibus…, occulta naturae virtus* [Arqueo es el espíritu sumo, sublime e invisible, que es separado de los cuerpos, la fuerza misteriosa de la Naturaleza]. (Ruland: *Lexicón*, fuertemente influido por Paracelso). <<

[704] Véase Maier: *Symbola*, pág. 141. Las palabras citadas no proceden en esta forma de Morieno mismo, sino que Maier las ha antepuesto como lema característico de Morieno a la parte que hace referencia en su libro a este autor. El original se halla en: Morieno: *De transmut. met. (Artis auriferae*, II, págs. 35 y siguiente). <<

[705] Abu'l-Qasim (*Kitâb al-ilm*, pág. 24): *And this prime matter is found in a mountain containing an inmense collection of created things. In this mountain is every sort of knowledge that is found in the world. There does not exist knowledge or understanding or dream of thought or sagacity or opinion or deliberation or wisdom or philosophy or geometry or government or power or courage or excellence or contentment or patience or discipline or beauty or ingenuity or journeying or orthodoxy or guidance or precisión or growth or command or dominion or kingdom or vizierate or rule of a councillor or commerce that is not present there. And there does not exist hatred or malevolence or fraud or villany or deceit or tyranny or oppression or perverseness or ignorance or stupidity or baseness or violence or chreerfulness or song or sport or flûte or lyre or marriage or jesting or weapons or wars or blood or killing that is not present there*. (Y esta materia prima se encuentra en una montaña que contiene una cantidad inconmensurable de cosas creadas. Se encuentra en esta montaña cualquier clase de conocimiento que exista en el mundo. No existe ningún conocimiento, ninguna comprensión, ni sueño o pensamiento o sagacidad u opinión o deliberación o sabiduría o geometría o gobierno o poder o valor o excelencia o alegría o paciencia o disciplina o belleza o ingenuidad o alegría u ortodoxia o guía o precisión o crecimiento o mando o gobierno o dominio o reinado o visirato o decreto de un consejero o comercio que no esté presente en ella. Y no existe ni odio ni mala voluntad ni fraude ni villanía o en gaño o tiranía u opresión o perversidad o ignorancia o estupidez o bajeza o violencia o alegría o canción o deporte o flauta o lira o matrimonio o bromas o armas o guerra o sangre o muertos que no estén presentes allí). <<

[706] Derivado de una cosa única y no de cosas separadas, ni de cosas distintas o diferentes, *loc. cit.*, pág, 22. <<

[707] Sudhoff, XIII, pág. 402. <<

[708] (Y la punta de esta roca está cambiada con su base, y su parte más próxima alcanza hasta lo más lejano, y su cabeza se encuentra en el lugar de su espalda, e inversamente), *loc. cit.*, pág. 23. <<

[709] *Cum igitur spiritus ille aquarum supra coelestium in cerebro sedem et locum acquisierit…* [Por tanto, si el espíritu del agua supracelestial ha establecido su sede y su morada en el cerebro…] (Stebo: *Coelum sephiroticum*, página 117). La «piedra que no es ninguna piedra» es la λίθος εγκέφαλος. (Berthelot: *Alchimistes grecs*, I, III, 1) y el αλαβάστρινος εγκέφαλος (*loc. cit.*, I, IV, 1); igualmente también según Zósimo, el cual definía a la materia, despreciada y al mismo tiempo preciosísima, como αδωρητον και θεοδωρητον (no dada y por Dios dada) (*loc. cit.*, III, II, 1). *Accipe cerebrum eius* [Toma su cerebro] (cita de Hermes en el *Rosarium* en: *Artis auriferae*, II, pág. 264). El *os occiput* se utiliza en la obra porque *cerebrum est mansio partis divinae* [el cerebro es la morada de la parte divina] (*Liber quartorum* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, V, página 124). El *occiput* es el *vas cerebri* (*loc. cit.*, pág. 148). El cerebro es *sedes animae ratipnalis… Nam est Triangulus compositione, et est propinquius omnibus membris corporis, ad similitudinem simplicis*. [… la sede del alma racional. Pues es un triángulo en su estructura, y es el que más se parece a lo simple de todas las partes del cuerpo (*loc. cit.*, página 127). Es lo corporal, lo más próximo a la simplicidad del alma; por tanto, el puente para la transformación espiritual] (*loc. cit.*, pág. 187). <<

[710] Rosencreutz: *Bodas químicas* (págs. 54 y siguiente). Sobre la paloma: … *nive dealbabuntur in Selmon et pennae columbae deargentatae et posteriora dorsi eius in pallare auri. Talis erit mihi filius dilectus…* [Se tornarán blancas de nieve en el Selmon, y brillarán como la plata las plumas de la paloma, y las posteriores del dorso resplandecerán como el oro. Así será mi hijo muy amado] (*Aurora*, I, cap. VI, sexta parábola). … *plumbum philosophorum… in quo splendida columba alba inest, quae sal metallorum vocatur, in quo magisterium operis consistit. Haec est casta sapiens et dives illa regina ex Saba velo albo induta* [del plomo filosofal, dentro del que mora la blanca paloma, que es llamada la sal de los metales, en lo que consiste el magisterio de la obra. En la casta, sabia y rica reina de Saba, tocada con velo blanco]. (Grasseo: *Arca arcani* en: *Theatrum chemicum Britannicum*, VI, página 314) … *et dabit mihi pennas sicut columbae et volaba cum ea in coelo* (Sal. 54, 7) *et dicam tunc: Vivo ego in aeternum…* (*Deuteronomy*, 32, 40) [Y me dará alas como las de la paloma, y volaré con ella al cielo. Diré entonces: Vivo eternamente] (*Aurora*, I, cap. XII, séptima parábola, págs. 116 y 117). <<

[711] *Musaeum hermeticum*, págs. 338 y siguientes: primero en Barnaudo: *Triga chemica*. <<

[712] Véase tercera imagen de *Musaeum hermeticum*. <<

[713] Copia de Milio: *Phil. ref.*, pág. 316. <<

[714] *Theatrum chemicum Britannicum*, (1602), II, pág. 123. <<

[715] El león se relaciona con el unicornio en la tradición medieval porque «este animal es tan fuerte, feroz y cruel como el león». «A esto se debe —dice Baccio— que se haya llamado *licornu* en Francia e Italia a este animal». Evidentemente, *licornu* es una derivación de *lion*, según se desprende de estas palabras. Véase Castelano: *Un hermoso y nuevo discurso histórico de la naturaleza, virtudes, propiedades y uso del unicornio*, pág. 22. <<

[716] Del unicornio se cuenta algo similar a lo del dragón, que, como animal del reine subterráneo, permanece en gargantas y cavernas: ellos (los unicornios) permanecen escondidos en el desierto, en las montañas elevadas, en las cavernas y cuchitriles más profundos, tenebrosos y desacostumbrados de los animales salvajes, entre sapos y otros animales repugnantes» (*loc. cit.*, pág. 23). <<

[717] *Theatrum chemicum Britannicum*, (1613), IV, pág. 286. <<

[718] *Salm*. 29, 6: «Y hace saltar al Líbano como un ternero, y al Sarión como cría de búfalo.» <<

[719] *Salm*. 92, 11: «Exaltarás mi cuerno como el del búfalo». <<

[720] *Salm*. 22, 22: «Sálvame de la boca del león y de los cuernos del búfalo». <<

[721] «Su adorno es el del toro; su cuerno, el del unicornio» (Tertuliano: *Adversus Judaeos*, cap. X, col. 666). Se refiere esto al *Deuteronomy*, 33, 17: *Quasi primogeniti tauri pulchritudo eius cornua rinocerotis cornua illius ⁄ in ipsis ventilabit gentes* [Como un toro primogénito es su gloria, ⁄ Son sus cuernos los cuernos del búfalo ⁄ Con que postra a las gentes]. <<

[722] *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, cap. 91. <<

[723] *Opera*, pág. 24: «Unicornio es Dios; una roca para nosotros es Cristo; Jesús es una piedra angular; Cristo es, para nosotros, el hombre de los hombres». <<

[724] *Vita*, cap. XCI. Eliano, en su *De natura animalium*, señala ya la naturaleza de eremita del monoceronte. <<

[725] *De symbolica Aegyptiorum sapientia*, págs. 401 y 348 y siguiente: (*Dei) fortitudo similis est Rhinoceroti*, *Exod*., 15. *Unicornis non admittit in antro cohabitatorem: filius Dei aedificavit in saecula, hoc est in utero B(eate) V(irginis).* [La fuerza de Dios es como la del rinoceronte. *Exod*., 15. El unicornio no tolera que nadie viva con él en su caverna: el Hijo de Dios ha ediñcado por siglos, es decir, en el seno de la Virgen Bienaventurada.] (Véase Vulgata, Sal. 77, 69: *et aedificavit sicut unicornium sanctificium suum in terra quam fundavit in saecula*. Biblia de Zurich, Salmo 78, 69: «Alto como el cielo edificó su santuario, sólido como la Tierra, que creó para siempre».) El cuerno del monoceronte actúa como *alexipharmacon*, al quitar el veneno del agua, lo que se refiere alegóricamente al *Christi baptismum* (es decir a la bendición del agua del bautismo): *recte Christo baptizalo accomodatur, qui dilectus ut filius unicornium, ad abluendum nostrorum sordes scelerum omnium fluenta sanctificavit aquarum, ut ait Beda*. Se resalta la ferocidad del rinoceronte en (Vulgata) *Job*, 39, 9: *numquid volet rinoceros servire tibi aut morabitur ad praesepe tuum ⁄ numquid alligabis rinocerota ad arandum loro tuo* (Biblia de Zurich): [«¿Consentirá el búfalo en servirte y en pasar la noche en tu pesebre? ¿Podrás atarle al yugo con tus coyundas y hacerle rastrillar los surcos detrás de ti…?]. <<

[726] *Mundus symbolicus*, I, 419 b: S. *Bonaventura; Christus, inquit, per mansuetissimam Mariam mansuescit et placatur, ne se de peccatore per mortem aeternam ulciscatur* (!). El mito de la doncella y el unicornio nos lo transmite san Isidoro de Sevilla en su *Liber etymologiarum* (XII. 62). La fuente es el *Physiologus Graecus*: Πως δε αγρενεται, παρθενον αγνηυ ριπτουσιν έμπροσθεν αυτού. Και αλλεται εις τον κολπον της παρθένου και η παρθένος θάλπει το ξωον και άγει εις το παλατιον των βασιλεον. (He aquí cómo se le caza: le ponen delante una doncella santa. Y él salta al regazo de la doncella, y la doncella calienta con amor al animal y le lleva hasta el palacio del rey.) Pitra: *Spicilegium Solesmense*, III, pág. 335 (*Veterum Gnosticorum in Physiologum allegoricae interpretationes*). Es posible que el *Physiologus* sea Didimo de Alejandría, hermeneuta cristiano del siglo III. <<

[727] *Insuperabilis fortitudo*. Véase *Tabula smaragdina: Totius fortitudinis fortitudo fortis* [fuerte fortaleza de todas las fortalezas]. Honorio (*Speculum*, P. L. CLXXII, col. 847): *(Christus) cuius virtus ut unicornis fuit, quia omnia obstantia cornu supprimit, quia Christus principatus et potestates mundi cornibus crucis perdomuit*. [Cristo, cuya fuerza era como la del unicornio, pues derribó con su cuerno todo lo que se interponía en su camino, pues Cristo sometió con los cuernos de la cruz a las potestades y principados del mundo]. <<

[728] *Qui in uterum Virginis se reclinans captus est a venatoribus id est in humana forma inventus est a suis amatoribus*. <<

[729] *De Trinitate* (P. L. CLXII, col. 899). <<

[730] *Expositio psalmorum* (P. L. CXLII, col. 182): *In te inimicos nostros ventilabimus cornu. Et in nomine tuo spernemus insurgentes in nobis… cornu vero nostrum Christus est, idem et nomen Patris in quo adversarii nostri vel ventilantur vel spernuntur*. [En ti serán derrotados nuestros enemigos por el cuerno. Y en tu nombre despreciaremos a los que se levantan contra nosotros… Nuestro verdadero cuerno es Cristo, y asimismo el nombre del Padre, en el que son derrotados y despreciados nuestros enemigos]. <<

[731] *Liber etymologiarum* (*loc. cit.*,): … *aut ventilet aut perforet.* <<

[732] Cierto que la Luna es la madre del Hijo, pero *nutrixeius terra est* (la Tierra es su nodriza). *Ascendit a ierra in coelum*: Por tanto, procede de la Tierra, asciende al cielo y regresa de nuevo a la Tierra, penetrando ésta. Véase *Tabla esmeraldina*, pág. 2. <<

[733] Editado por Sbordone, pág. 263, 1-8. <<

[734] Plinio describe la naturaleza monstruosa del unicornio (*Historia naturalis*, VIII, cap. 21). Cuerpo de caballo, patas de elefante y cola de jabalí. En el Ινδικά de Ktesias se encuentra una descripción fantástica que pudiera ser particularmente interesante para los alquimistas: «Según he oído, los onagros de la India no son más pequeños que los caballos. El resto del cuerpo es blanco, la cabeza semeja púrpura, los ojos son de color azul profundo. Tienen en la frente un cuerno de codo y medio de largo; la parte inferior del cuerno es blanca; en el extremo es de color púrpura, mientras que el centro es completamente negro. Los indios beben en estos cuernos policromos, aunque no todos, según he oído, sino sólo los más nobles, para lo que adornan el cuerno con franjas de oro, como cuando se adorna con pulseras el brazo hermoso de una estatua. Se dice que quien bebe de este cuerno, se salva de enfermedades incurables, pues no le atacan los espasmos, no le matan los venenos, y cuando ha bebido antes algo nocivo, entonces los vomita y se cura (*Relicta fragmenta ex Ctesiae Indicis*, 363). Lo mismo hallamos en la obra de Eliano: *De natura animalium*, IV, 52. Encontramos otros pasajes referentes al unicornio III, 41 y XVI, 20. Se menciona en el último pasaje que en la India se conoce a estos animales con el nombre de *kartazonon*. «La fuerza de su cuerno es invencible. Prefiere los pastos solitarios y va solo de un lado para otro… Busca la soledad». En su *Vita Apollonii* (III, cap. 2), cuenta Filostrato que en el mismo día en que se ha bebido de una copa de cuerno de unicornio, ni se enferma, ni se sienten los dolores de una herida, que se puede pasar por el fuego y no hace efecto alguno el más fuerte de los venenos. En la χριστιανική τοπογραφία (comienzos del siglo VI), se cuenta que el monocerpnte, para escapar de los cazado res, se lanza a un precipicio sobre su cuerno, que es tan fuerte que neutraliza la caída. (McCrindle: *The Christian Topography of Cosmos*, pág. 361.) Bibliografía patrística completa en la obra de *Die Sinnbilder und Beiwarte Mariens*, página 44 y siguientes. <<

[735] Véanse *Paracelsus als geistige Erscheinung* y *Paracelsus als Arzt: maturatio*, de Jung. <<

[736] Los pasajes arriba mencionados se encuentran en *Elenchos*, V, 4, 12-15. <<

[737] *loc. cit.*, V, 9, 8. <<

[738] *Papyrus Graecus* J 384 (Preisendanz, *loc. cit.*, II, pág. 60, línea 44 y siguiente).
<<

[739] En: *Trismosin: Aureum vellus*. <<

[740] *Rosinus* es una corrupción de Zósimo. <<

[741] La escena nos recuerda a la invocación del misterio *Aufer caput, corpus ne tangito* (retira la cabeza, pero no toques el cuerpo]. (*Polifilo*, fol. C III [pág. 11]. <<

[742] Preisendanz, *loc. cit.*, I, pág. 185, línea 99. <<

[743] Χρυσεας κεφαλής παίδες (Berthelot: *Alchimistes grecs*, III, X, 1). <<

[744] *Arch. chem.*, pág. 119. <<

[745] Prefiero no considerar la cuestión de si ha existido o no el unicornio en la civilización asirio-babilónica. Cierto que Schrader (*La representación del* Μονοκερως *y su origen*) quisiera derivar la idea del monoceronte de las representaciones de animales, en apariencia de un cuerno, existente en Persépolis, o sea, en mi opinión, basándose en una interpretación errónea de los monumentos. Y no tiene en cuenta las fuentes indias. <<

[746] [1. Crece un remedio en la cabeza de ágil antílope. Ha desplazado en todas direcciones a la *kshetriya* (enfermedad hereditaria) por medio del cuerno. 2. El antílope ha ido detrás de ti con sus cuatro pies. ¡Oh cuerno!, suelta a la kshetriya, que está anudada dentro de su corazón. 3. (El cuerno) que resplandece arriba como un tejado con cuatro alas (costados), con él expulsamos de tus miembros a cualquier kshetriya.] *Sacred books of the East*, XLII, pág. 15. <<

[747] *loc. cit.*, XII, pág. 216 y siguientes. <<

[748] *The fish then swam up to him, ana to its horn he tied the rope of the ship, and by that means he passed swiftly up to yonder northern mountain* (Himalaya). [El pez nadó entonces hacia él, y él ató la maroma del barco a su cuerno, y de esta forma llegó rápidamente hasta más allá de la montaña septentrional]. (*loc. cit*., pág. 217, 5).
<<

[749] *The Laws of Manu, loc. cit.*, XXV, pág. XIV. Manu es *the heros eponymos of the human race, and by his nature belongs both to gods and to men*. [Manu es el héroe epónimo del género humano y, por su naturaleza, pertenece a dioses y hombres]. (*loc. cit.*, LVII). <<

[750] *loc. cit.*, LVII y siguiente. <<

[751] *Vedic Hymns* (*loc. cit.*, XLVI, pág. 96): *As thou didst perform sacrifice to the gods with the sacrifical food of the wise Manu, a sage together with sages, thus, O highly truthful Hotri,* etc. [Cuando ofreciste sacrificios con el alimento sacrificial del sabio Manu, un sabio conjuntamente con los labios, entonces, ¡oh Hotri sublime y verdadero…!]. <<

[752] *Khândogya-Upanishad* (*loc. cit.*, I, pág. 44, 4). <<

[753] *loc. cit.*, XII, pág. 29, 14. <<

[754] *Vedic Hymns* (*loc. cit*., XXII, pág. 427, 13): O *Maruts, those pure medicines of yours, the most, beneficient s and delightful, O heroes, those which Manu, our father, chose, those I crave from Ruara, as health and wealth*. [¡Oh Maruts! Estas medicinas puras tuyas, las más eficaces y deliciosas, ¡oh héroes!, a los que escogió Manu, nuestro padre, los que yo anhelo desde Rudra como salud y bienestar]. <<

[755] Véanse a este respecto mis explicaciones sobre el «Adech» de Paracelso en: *Paracelsus als geistige Erscheinung*. <<

[756] Holtzmann: *Indische Sagen*, págs. 131 y siguientes; Lüders: *Die Sage von Rsasrnga*, págs. 87 y siguientes. La historia está transmitida también en los yatakas budistas (yataka 526). <<

[757] Capítulo XIX (*Sacred Books*, V, págs. 67 y siguientes). [Por lo que se refiere al asno de tres patas, se dice que está en medio del extenso océano; tiene tres pies, seis ojos, nueve bocas, dos orejas, un cuerno, el cuerpo blanco; su alimento es espiritual, y es justo. Y dos de sus seis ojos se encuentran en el lugar de los ojos, dos en la parte superior de la cabeza y dos en la joroba. Domina y destruye con la dureza de estos seis ojos. De las nueve bocas, tiene tres en la cabeza, tres en la joroba y tres en el lado interior de los flancos; y cada boca es poco más o menos tan grande como una cabana, y él mismo es tan grande como el monte Alvand. Cuando está en el suelo, cada uno de los tres pies es tan grande como un rebaño de mil ovejas, que podría estar debajo del pie. Y cada huella del pie tiene una extensión tan grande que podrían caber dentro mil hombres con mil caballos. Por lo que se refiere a las dos orejas, es a *Mâzendarân* al que abarcarán. El cuerno es como de oro y hueco, y crecen en él mil ramificaciones, algunas de las cuales serían las propias de un camello, otras cuadrarían a un caballo, otras servirían a un buey, algunas valdrían para un asno; grandes y pequeñas al mismo tiempo. Con este cuerno vencerá y dispersará toda la corrupción vil debida a los esfuerzos de las criaturas malvadas.

Cuando este asno mete su cuello en el océano, sus orejas causarán pavor, y temblarán de excitación todas las aguas del amplio mar, y se estremecerá el costado de *Ganavâd*. Cuando lance un grito, quedarán embarazadas todas las criaturas femeninas del agua entre las criaturas de *Aûharmazd*; y todas las criaturas del agua nocivas que estén embarazadas parirán antes de tiempo cuando oigan este grito. Cuando orme en el océano, se limpiará todo el agua del mar, que está en las siete regiones de la Tierra —por esta razón, todos los asnos orinan en el agua cuando entran en ella— diciendo entretanto: «Si tú, ¡oh asno de tres patas!, no hubieses sido creado para el agua, se corrompería toda el agua del mar por las impurezas que ha traído en su agua el veneno del espíritu malo a causa de la muerte de las criaturas de *Aûharmazd*».

Tîstar coge más completamente el agua del océano con la ayuda del asno de tres patas. Se dice del ámbar gris que es el estiércol del asno de tres patas, pues si tiene mucho alimento espiritual, va también la humedad y del alimento líquido por las venas, que pertenecen al cuerpo, a la orina, y es expulsado el estiércol]. <<

[758] Berthelot: *Chimie au Moyen Age*, III, pág. 120. <<

[759] Capítulo XVIII (*Sacred Books*, V, págs. 65 y 67). <<

[760] *loc. cit.*, págs. 65 y 66: [Es necesario, como productor de la renovación del Universo, pues su inmortalidad se prepara a partir de ello. Algunos dicen que es la cura verdadera; otros, la cura enérgica; otros, la cura de todo]. <<

[761] Con respecto a la curiosa circunstancia de que esté escondido en el árbol un lagarto, he aquí lo siguiente: *The evil spirit has formed therein, among those which enter as opponents, a lizard as an opponent in that deep water, so that it may injure the Hôm*. [Entre los que penetran en el agua como enemigos, el espíritu malo ha formado un lagarto como enemigo en esta agua profunda, en la que pueda hacer daño al Hôm.] (*Bundahis*, capítulo XVIII, *loc. cit.*, página 65). Hôm = Haoma, la planta de la inmortalidad. En la alquimia, el *spiriíus Mercurii*, que vive en el árbol, es representado en forma de serpiente, salamandra o melusina; la última, en el *Ripley Scrowle*, donde la salamandra es mitad hembra, y celebra *coniunctio* (matrimonio) con el *filius philosophorum*. Los *Verses belonging to an Emblematical Scrawle* (*Theatrum chemicum Britannicum* pág. 375) dicen a este respecto: *And Azoth truly is my Sister,/ and Kibrick forsooth is my Brother:/ The Serpent of Arabia is my Name,/ The which is leader of all this game*. [Y Azoth es realmente mi hermana, y Kibrick es verdaderamente mi hermano: Serpiente de Arabia es mi nombre, la que dirige todo este juego]. <<

[762] *Kitâb al-ilm*, pág. 23. [Esta primera materia, apropiada para la especie del elixir, es tomada de un único árbol que crece en Occidente… Y este árbol crece en el océano, como las plantas crecen en la tierra. Al que coma de este árbol, le tendrán que obedecer hombres y espíritus; es el mismo árbol del que estaba prohibido comer a Adán (¡la paz sea con él!); y cuando comió de este árbol, fue transformado de su figura de ángel en la de hombre.] <<

[763] Véase *Paracelsus ais geistiger Erscheinung*. <<

[764] Véase tabla XLIII en: *Symbole der Wandlung*. <<

[765] Goldschmidt: *Der babylomische Talmud*, x, pág. 359 (Tratado Zebahim, folio 113 b). <<

[766] Véase a este respecto el pasaje paralelo de Goldschmidt, *loc. cit.*, VIII, pág. 203 (tratado Baba Bathra, folio 73 b), así como la nota: «Como se desprende de muchos pasajes de la literatura rabínica, por Re'em y Re'ima, respectivamente, se ha de entender el unicornio». <<

[767] Por tanto, el agua está muy caliente, y el unicornio tendría que haber muerto escaldado, incluso aunque hubiese tenido la posibilidad de respirar. <<

[768] Se refiere esto al *Génesis*, 6, 14, donde dice que las uniones del arca estaban tapadas por dentro y por fuera con pez, la que se tendría que haber fundido al contacto con el agua muy caliente. <<

[769] La leyenda talmúdica donde figura que Og sobrevivió al Diluvio está en el tratado Nidda, folio 61 a (Goldschmidt, XII, pág. 552): «Dice, concretamente (*Génesis*, 14, 14): "Y vino el desaparecido y Abraham lo contó a los hebreos". Y R. Yojanan dijo: "Era Og, que se había escapado del diluvio universal"». <<

[770] Según Zunz (*Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt* pág. 289), aparecidas en el siglo VIII como muy pronto. <<

[771] Narración repetida por Bin Gorion en: *Sagen der Juden*, I, pág. 208. <<

[772] *Der babylonische Talmud*, XII, pág. 552 (Tratado Nidda, folio 61 a). <<

[773] El más importante de los gigantes mencionados en el *Génesis*, 6, 4. <<

[774] Folio 24 b. <<

[775] *Der babylonische Talmud*, I, pág. 237 (Tratado Berachoth, folio 54 b) y *Targum, PseudoJonathan*, respecto a *Numbers*, 21, 35. <<

[776] *Salmo* 21, 22: «Líbrame de la boca del león y de los cuernos del búfalo». Véase el midras *Tehillim* (editado por Buber). <<

[777] *Über die Zehn Stämme*, de: *Ozar Midraschim* (editado por Eisenstein), pág. 468. <<

[778] Del *Ts'i-yüan* (diccionario enciclopédico chino), véase K'i-lin: Se parece al ciervo, pero es más grande, con cola de buey y cascos de caballo. Tiene un solo cuerno, de carne; el pelo del lomo tiene cinco colores; el del vientre es amarillo (o pardo). No holla ninguna hierba viviente y no come ningún ser viviente; aparece cuando surgen soberanos (shenjen) perfectos y se realiza el tao del rey. <<

[779] *Mythology of all Races*, VIII, pág. 98. <<

[780] Página 321, 10-17. <<

[781] El cuerno del unicornio preserva del sortilegio. *Dictionnaire des sciences occultes*, véase «Licorne». <<

[782] Analogía de Γη-ρυων. <<

[783] *San Juan*, 1, 3 y siguiente. <<

[784] Se trata aquí de la copa de José (*Génesis*, 44, 4 y siguiente): «¿Por qué habéis devuelto bien por mal? ¿Por qué me habéis robado la copa de plata? Es donde bebe mi señor y de la que se sirve para adivinar». <<

[785] *Elenchos*, V, 8, 4-7. No debe quedar sin mención que el Elenchos, inmediatamente detrás de los símbolos referidos, pasa a las figuras itifálicas de los misterios sa motracios y a Hermes Kyllenios como ulteriores analogías del arcano naaseno. <<

[786] Hipólito señala que las tres partes de Gerión son racional, psíquica y del reino subterráneo. <<

[787] *Die Apokryphen*, II, pág. 400. Llamo la atención en este lugar sobre la igualdad alquimista: agua = fuego. <<

[788] *In fine exibit tibi Rex suo diademate coronatus, fulgens, ut Sol, clarus ut carbunculus… perseverans in igne*. [Finalmente, el rey, coronado con su diadema, refulgente como el Sol, claro como el carbunclo, vendrá a ti… resistente en el fuego.] (Cita de *Lilius* en: *Rosarium, Artis auriferae*, II, pág. 329.) La *lapis* es «brillante como la luz del carbunclo»; «el carbunclo que refulge» (Kunrath: Hyleal. *Chaos*, pág. 242; también en: *Amphitheatrum*, pág. 202). <<

[789] *Perceval*, IV, líneas 1.494-1.501. <<

[790] Scheftelowitz: *Das Härnermotiv in den Religionen*, páginas 451 y siguientes. <<

[791] Véase *Psychologische Typen*, de Jung. <<

[792] Véanse a este respecto mis exposiciones en: *Psycho logische Typen*, capítulo 5. <<

[793] Véase Jung, *loc. cit.*, definición de «Individuación». <<

[794] «Romped los libros para que no se rompan vuestros corazones». <<